



KANT-STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, É. BOUTROUX, H. COHEN, J. E. CREIGHTON,
B. ERDMANN, R. EUCKEN, P. MENZER, A. RIEHL, W. WINDELBAND
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT"

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND DR. BRUNO BAUCH
PROFESSOR IN HALLE PROFESSOR IN JENA.

ACHTZEHNTER BAND.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1913.

WILLIAMS & NORGATE, LONDON. — LEMCKE & BUECHNER, NEW YORK.
H. LE SOUDIER, PARIS. — CARLO CLAUSEN, TORINO.

INHALT.

Seite

Rezensionen:



Hermann Siebeck

Kantstudien XVIII.

Photographie von Ph. Uhl, Giessen.
Autotypie von J. G. Huch & Co., Braunschweig.

Zum 70. Geburtstag Hermann Siebecks.

Von August Messer.

Am 28. September 1912 hat Hermann Siebeck sein siebzigstes Lebensjahr vollendet — in aller Stille, wie es seinem schlichten Charakter entspricht.

Die „Kantstudien“ haben jedoch ihrerseits gegründeten Anlass dieses Tages zu gedenken. Denn Siebeck hat sich durch seine selbständige Fortbildung der Kantischen Religionsphilosophie und Freiheitslehre einen ehrenvollen Platz in der Geschichte des Neukantianismus gesichert.

Die Lutherstadt Eisleben ist Siebecks Geburtsstadt; in Leipzig, Berlin und Halle hat er studiert. Der Herbartianer Drobisch in Leipzig hat auf ihn Einfluss geübt. Als Gymnasiallehrer war er sodann tätig in Gera, Stargard und Halle. An der Hallischen Universität hat er sich 1872 für Philosophie habilitiert. Seine damals veröffentlichte Schrift „Aristotelis et Herbarti doctrinae, quibus rebus inter se congruant“ bezeichnet schon in ihrem Titel die beiden philosophischen Reiche, in denen er sich zunächst heimisch gemacht hatte.

Wie tief sich ihm die antike Philosophie erschloss, das bekunden seine „Untersuchungen zur Philosophie der Griechen“ (1873; 2. A. 1888) und seine Monographie über „Aristoteles“ (1899; 3. A. 1910), nicht minder aber auch seine „Geschichte der Psychologie“ 1880 ff. Jeder der dieses grundlegende Werk kennt, bedauert, dass es nicht über das Mittelalter hinaus bis zur Gegenwart geführt worden ist. Wenigstens einen wertvollen Nachtrag stellen die „Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Psychologie (1891) dar.

Die Annahme liegt nahe, dass für diese eindringende Beschäftigung mit der Psychologie der durch Drobisch vermittelte Einfluss Herbarts Mit-Ursache war, in dessen System ja die Psychologie eine dominierende Stellung einnahm. Der Herbartsche Apperzeptionsbegriff ist es auch, der in Siebecks Schrift über das „Wesen der ästhetischen Anschauung" (1875) den leitenden Gedanken bildet. Danach werden im ästhetischen Verhalten die Gegenstände apperzipiert als Symbol des Persönlichen. Das Sinnliche erscheint so als Ausdruck eines Geistigen von individuellem Charakter.

Unter den Künsten aber steht Siebeck die Musik am nächsten: ob ihrer „fast unbegrenzten Fähigkeit", gewisse Inhalte „in immer wieder neuen Tongestaltungen belebend, überraschend, entzückend, schmelzend für Ohr und Gemüt zum Ausdruck zu bringen". Eine reiche, vom Vater ererbte, musikalische Begabung befähigt ihn an der Welt der Melodien und Harmonien nicht nur in feinfühligem Geniessen teilzunehmen; als gewandter Klavierspieler hat er auch seit Jahren das musikalische Zusammenspiel mit Vorliebe gepflegt, und musikalische Fragen haben immer wieder seine Reflexion beschäftigt. Eine reife Frucht dieses Nachdenkens bilden seine „Grundfragen zur Psychologie und Ästhetik der Tonkunst" (1909).

Aber soviel auch die Kunst für Siebeck zeitlebens bedeutet hat; einen höheren Rang noch nehmen in seiner Schätzung die ethischen Werte ein, die für ihn den krönenden Abschluss in der Religion finden. Damit kommen wir zum Innersten seiner Welt- und Lebensanschauung. Zu ihrer Ausgestaltung ist ihm Kant, der „Philosoph des Protestantismus", Führer gewesen. Wie Kant, so erblickt auch Siebeck im religiösen Glauben ein geistiges Gut, das die Wissenschaft in seiner Gültigkeit zwar nicht beweisen, aber auch nicht widerlegen kann. Wie jener gründet er die religiöse Überzeugung auf Motive und Bedürfnisse des sittlichen Lebens, und bekennt er sich zum „Primat" der praktischen Vernunft vor der theoretischen.

Siebeck hat jedoch Kants Religionsphilosophie nicht einfach übernommen, sondern er hat sie innerlich bereichert und weitergebildet, indem er die Ideen der Entwicklung und der Persönlichkeit als beherrschende Gesichtspunkte wählte. Auf Grund reichen kultur- und religionsgeschichtlichen Wissens hat er als die drei Hauptstufen der Religionsentwicklung die Natur-, Moral- und Erlösungsreligion geschildert.

Die Wahrheit der Religion gründet sich für ihn aber in der Hauptsache auf das wesenhafte und ursprüngliche Bedürfnis der Menschen, zur sittlichen Persönlichkeit und damit zur wahren Freiheit sich emporzuringen. Insofern die Welt angelegt erscheint auf die Entfaltung von „Persönlichkeiten“, führt sie zum Glauben an einen in ihr waltenden göttlichen Geist, der nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit (und ihr dennoch unvergleichlich überlegen) zu denken ist. Insofern die „Persönlichkeit“ für den Menschen nicht etwas von Natur Gegebenes, sondern Inhalt einer unendlichen Aufgabe ist, erscheint auch die menschliche Freiheit niemals als fertiger Besitz, sondern als ein Gut, das wir in stets erneutem Kampf dem Naturhaften in und um uns abzuringen haben.

Siebecks „Lehrbuch der Religionsphilosophie“ (1893) hat wegen seiner streng wissenschaftlichen Haltung nicht die weite Verbreitung gefunden wie etwa Euckens religionsphilosophische Werke, die vielfach verwandte Grundgedanken zeigen; aber es ist ein dauernd wertvolles Denkmal tiefgründigen Philosophierens im Geiste Kants und ein ehrendes Zeugnis des ernsten und zugleich freien sittlich-religiösen Denkens und Fühlens seines Verfassers. Mit gutem Grund hat man ihm dafür die theologische Doktorwürde honoris causa verliehen. Wie aber Siebeck fortgesetzt in die tiefsten Fragen der Religion und Ethik sich versenkt und dabei auch mit den gefährlichsten Einwänden und Bedenken gewissenhaft sich auseinandersetzt, das bekunden seine drei Betrachtungen „Zur Religionsphilosophie“ (1907) und die zwei Abhandlungen „Über Freiheit, Entwicklung und Vorsehung“

(1911). Die feinsinnige Studie endlich über „Goethe als Denker“ (1902; 2. A. 1905) mag zum Beleg dafür dienen, in welchem Masse ihm die Fähigkeit zukommt, auch Persönlichkeiten zu würdigen, für die christlicher Glaube nicht entfernt im gleichen Masse Lebenselement ist wie für ihn selbst.

Es würde diesem seinem christlich-bescheidenen Sinn nicht gemäss sein, wollte ich versuchen ihn auch als Menschen, als Gatten und Vater, als Lehrer und Kollegen zu schildern und zu würdigen. Dessen aber bin ich sicher: alle, die als Schüler, Mitforscher und Kollegen ihn kennen und schätzen, wünschen ihm von Herzen, er möge noch manches Jahr in alter Weise weiter wirken — leistungsfähig erhalten durch seine urgesunde Natur und durch das edle Glück seines schönen Familienlebens!

Recht und Sittlichkeit.

Ein Beitrag
zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie.
Mit besonderem Bezug
auf Hermann Cohens „Ethik des reinen Willens"
und Rudolf Stammlers „Theorie der Rechtswissenschaft".[1])

Von Paul Natorp in Marburg.

§ 1. (Methode und Fragestellung.) An einem Werke über die „Theorie der Rechtswissenschaft" geht wohl mehr als irgendeine andere Frage den Philosophen die Frage an nach dem Verhältnisse des Rechts zur Sittlichkeit; der Wissenschaft oder der Philosophie des Rechts zur Ethik, als Wissenschaft oder Philosophie der Sittlichkeit. Das rechtsphilosophische Grundwerk eines Juristen zumal, der als Philosoph allgemein und mit Grund der Kantischen, der „kritischen" Schule beigerechnet wird, würde diese Gedankeneinstellung auch dann fordern, wenn nicht gerade über die genannte Frage eine Kontroverse schwebte zwischen ihm und dem führenden Philosophen, insbesondere Ethiker dieser Schule in unserer Zeit: Hermann Cohen.

Ein wissenschaftlicher Streit kann aber nur dann sachfördernd sein, wenn erstens die Streitenden überhaupt auf gemeinsamem Boden, auf dem Boden gemeinsamer Methode stehen, und wenn zweitens über die Frage selbst, um die gestritten wird, auf beiden Seiten Klarheit vorhanden ist. Daher muss es unser Erstes sein, über die methodischen Grundlagen zu einem möglichen Austrage des Streites, und über die Fragestellung uns die nötige Klarheit zu verschaffen.

Was die Methode betrifft, so kann unter Philosophen, die auf den entscheidenden Errungenschaften Kants zu fussen behaupten, darüber schlechterdings keine Meinungsverschiedenheit

[1]) Zugleich Besprechung dieses Werkes (Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1911, VIII u. 852 S. 8°).

obwalten, dass beide, Recht und Sittlichkeit, derselben, im letzten Betracht einen und unteilbaren Gesetzlichkeit reiner praktischer Vernunft unterstehen müssen; dass nicht bloss es ein Apriori des Rechts sowohl als der Sittlichkeit geben muss, sondern dass auch die apriorische Grundlage für beide in letzter Instanz nur eine, nicht zweifach sein kann. Diese erste Voraussetzung wird in der Tat von beiden, Cohen wie Stammler, unumwunden anerkannt. Für den ersteren bedarf es eines besonderen Beweises hierfür nicht; der letztere aber hat, wie schon in seinen früheren auf Rechtsphilosophie bezüglichen Werken, so besonders in diesem neuen sich zu jener Überzeugung mit einer grundsätzlichen Entschiedenheit bekannt und sie konsequent durch das ganze Werk hindurch festgehalten, die auch den letzten Zweifel über diese erste Vorfrage, wie man hoffen darf, fortab und für immer ausschliesst.

Damit ist aber zugleich das Fundament gesichert für die Klärung der Fragestellung. Unterhalb der gemeinsamen Voraussetzung nämlich eines identischen letzten Gesetzesgrundes für Recht und Sittlichkeit ist allerdings noch Raum für weitgehende Meinungsverschiedenheit über das genauere Verhältnis zwischen beiden. Es fragt sich, ob, das gemeinsame Grundgesetz vorausgesetzt, doch unterhalb desselben eine Scheidung beider aufgrund einer ausschliessenden Disjunktion zu behaupten ist, oder eine partielle, oder vollständige, Koinzidenz. Und diese Frage kann wiederum in zweifacher Hinsicht verstanden werden: dem Umfang und dem Inhalt nach. In ersterer Beziehung ist die Frage, ob die Sphären, die Problemgebiete des Rechts und der Sittlichkeit ganz auseinanderliegen und allenfalls nur in der Grenze sich berühren, oder zum Teil, oder vollständig identisch sind. Aber auch bei völliger Deckung der Sphären, das heisst, wenn etwa jede menschliche Willenshandlung, ohne Ausnahme, sowohl rechtlicher als sittlicher Beurteilung zu unterstellen ist, kann es sich fragen, ob nicht dem Gesichtspunkt nach beide Beurteilungsweisen von einander verschieden und zu trennen sind. Und es muss wiederum diese Scheidung der Betrachtungsrichtung nach, die bei völliger Identität des Betrachteten möglich ist, nicht notwendig eine absolute sein; sondern es könnte die rechtliche Beurteilung durch die sittliche, oder die sittliche durch die rechtliche logisch bedingt sein, so aber, dass im ersteren Fall für eine nicht-rechtlich-sittliche, im zweiten für eine nichtsittlich-rechtliche Be-

urteilung daneben Raum bliebe. Es könnte aber auch sein, dass, während auf jede menschliche Willenshandlung beide Beurteilungsweisen anzuwenden sind, in gewissem Betracht die rechtliche Beurteilung zugleich die sittliche, die sittliche zugleich die rechtliche um ihrer selbst willen forderte, ja einschlösse, in gewissem Betracht aber sowohl eine nichtrechtlich-sittliche als auch eine nichtsittlich-rechtliche Beurteilung statthaft und, da jedenfalls beide Beurteilungsweisen rein und allgemein durchzuführen sind, auch notwendig wäre. Ist nämlich die Beurteilungsweise überhaupt, der Voraussetzung nach, verschieden, so fordert auf der einen Seite jede für sich nach ihrer strengsten Eigenart, also in reiner abstrakter Sonderung von der andern, festgehalten und durchgeführt zu werden; doch aber kann auf der andern Seite zwischen beiden ein logischer Zusammenhang solcher Art obwalten, dass die volle konkrete Durchführung jeder von beiden Betrachtungsarten die andere herbeizwingt. Um das so vielleicht noch immer nicht deutlich genug Gesagte durch eine einfache Analogie zu erläutern, mag das geläufige Schulbeispiel reziproker Begriffe, das vom gleichseitigen und gleichwinkligen Dreieck dienen. Das gleichseitige ebene Dreieck ist zugleich das gleichwinklige, und umgekehrt, das heisst, beide Begriffe decken sich dem Umfang nach; während sie dem Inhalt nach verschieden sind: gleiche Seiten haben bedeutet nicht gleiche Winkel haben, und umgekehrt. Solange nun allein nach der Länge der Seiten gefragt wird, ist nicht nach den Winkeln, solange nach den Winkeln, nicht nach den Seiten zu fragen; und es mag Betrachtungen geben, in denen diese abstrakte Scheidung sich in voller Strenge festhalten lässt und festgehalten werden muss. Da aber die Seiten im konkreten, d. h. als die des ebenen Dreiecks, die Winkel, und die Winkel die Seiten zugleich fordern, ja ihrem konkreten Begriff nach einschliessen, so wird allerdings die voll durchgeführte Betrachtung der Seiten auch auf die Winkel, die voll durchgeführte Betrachtung der Winkel auf die Seiten ihren logischen Einfluss erstrecken, und es wird so die anfangs zweiseitige Betrachtung dieses selbigen Objekts, des gleichseitig-gleichwinkligen Dreiecks, sich zu einer vollkommenen konkreten Einheit wieder zusammenschliessen müssen. Vielleicht dass es mit dem Recht und der Sittlichkeit sich dem ähnlich verhält. Gerade dann wäre es begreiflich, dass dem Philosophen, dem als solchem vor allem an der konkreten Einheit liegen muss, die abstrakte Scheidung sich ver-

bergen kann, die dagegen dem Juristen wichtig sein wird, und nun vielleicht ihn verleiten könnte, sei es die Scheidung schroffer als richtig durchzuführen, oder wenigstens über der an sich vollberechtigten Beachtung der einen, ihm näherliegenden Seite, nämlich der Eigenheit auch nichtsittlich-rechtlicher Betrachtung, die andere, der dennoch wesentlichen innern Beziehung des Rechts zur Sittlichkeit, in den Hintergrund treten zu lassen.

§ 2. (Historische Beleuchtung. Kants „Legalität“ und „Moralität“). Nachdem so die Fragestellung eine wenn auch noch so vorläufige Klärung schon erfahren hat, scheint es sachdienlich, zur historisch-kritischen Beleuchtung der Streitlage zunächst auf Kant als den gemeinsamen Ausgangspunkt zurückzugehen. Kant unterscheidet, wie man weiss (Kr. d. pr. V., I, 1, 3. Hauptst., Akad.-Ausg. V, 71 ff.) Legalität, als „objektive“ Übereinstimmung mit dem reinen praktischen Gesetz, ohne Frage nach der „subjektiven Triebfeder“, d. h. danach, ob die Handlung aus reiner Achtung vor dem Gesetz oder aus sonstigen Beweggründen geschah, von Moralität, die, über jene objektive Übereinstimmung hinaus, auch diese subjektive Triebfeder verlangt. Oder „legal“ heisst ihm die pflichtgemässe Handlung, ohne Frage, ob sie auch „aus Pflicht“ geschieht, „moralisch“ dieselbe Handlung, sofern sie zugleich „aus Pflicht“ geschieht. Für „Triebfeder“ tritt in feststehendem Wortgebrauch auch „Gesinnung“ ein; es wird also zur Moralität die Übereinstimmung nicht der Handlung allein, sondern zugleich der Gesinnung mit dem reinen praktischen Gesetz erfordert.

Auf Grund dieser Unterscheidung aber trennt Kant (Metaph. d. Sitten, Einl. I, Ak. VI, 214, und III, 218 ff., Rechtsl. Einl. § C, I; Tugendl. Einl. VI u. ö.) unterhalb der Gesetzeslehre der reinen praktischen Vernunft („Metaphysik der Sitten“) Rechtslehre und Tugendlehre, oder juridische und ethische Gesetzgebung. Die „Gesetze der Freiheit“ heissen, sofern sie „nur auf blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen,“ juridisch; fordern sie aber auch, dass sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch (Ak. VI, 214). Diejenige (Gesetzgebung), welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch; diejenige aber, welche das letztere nicht im Gesetze miteinschliesst . . . ist juridisch (ebenda). Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äussere Pflichten

sein . . . die ethische Gesetzgebung dagegen macht auch innere Handlungen zu Pflichten. Aber nicht etwa mit Ausschliessung der äusseren; sondern sie geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt; nur eben darum, weil die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz miteinschliesst, welche Bestimmung durchaus nicht in die äussere Gesetzgebung einfliessen muss (d. h. darf und soll), so kann die ethische Gesetzgebung keine äussere . . . sein, ob sie zwar Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äusseren Gesetzgebung beruhen, als Pflichten in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt (219). Sie nimmt . . . das Gesetz und die diesem korrespondierende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im Jus liegt die Gesetzgebung . . ., die Ethik lehrt hernach (!) nur, dass, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äussere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sei. Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung . . . Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äussere sein) ist diejenige, welche nicht äusserlich sein kann, die juridische ist [die], welche auch äusserlich sein kann. Die Ethik hat daher mit dem Recht Pflichten, aber nur nicht die Art der Verpflichtung gemein. Einmal unterscheidet Kant auch zwischen sittlicher Richtigkeit der Handlung, als Tat, und sittlichem Wert derselben, als Gesinnung (Kr. d. pr. V., Methodenl., Ak. 159); wo also, was sonst als Recht und Moralität unterschieden wurde, unter dem gemeinsamen Oberbegriff des Sittlichen zusammengefasst wird. Dies rechtfertigt den gemeinsamen Titel „Metaphysik der Sitten". Übersetzt man andrerseits „ethisch" oder „moralisch" mit „sittlich", so hat eben Kant zwei Begriffe des Sittlichen, den weiteren, der das Recht mitumfasst, und den engeren, der es ausschliesst.

Wie man aus den angeführten Sätzen ersieht, bezieht sich die Unterscheidung, welche Kant zwischen Ethik und Rechtslehre trifft, wesentlicher auf den Inhalt, als auf den Umfang beider Begriffe. Nicht darauf kommt es in letzter Instanz ihm an, ob die Sphären beider ganz zusammen- oder teilweise (keinesfalls ganz) auseinanderfallen; sondern ob die „Gesetzgebung", ob die „Art der Verpflichtung" verschieden sei. Und es wird diese Ver-

schiedenheit in dem bestimmten Sinne behauptet, dass die Gesetzgebung oder Verpflichtungsart beim Recht „äussere“, bei der Sittlichkeit „innere“ sei. Dieser Unterschied kann stattfinden, auch wo eine und dieselbe Handlung den Gegenstand der Beurteilung bildet. Damit rückt die Frage überhaupt in die zweite Linie, ob es eine Sphäre bloss rechtlicher, nichtsittlicher, und andrerseits sittlicher, nichtrechtlicher Pflichten gibt oder nicht. Was die „Materie“ der Verpflichtung, wozu man verpflichtet sei; ob die Verpflichtung, ihrem Inhalte nach, sich auf den Verpflichteten allein, oder auch auf Andre, auf die Gemeinschaft erstrecke; selbst ob sie eine gewisse Gesinnung oder deren Bekundung in äusserlich fassbarer Tat, oder nur die Tat selbst fordert oder verbietet, das alles kommt für die letzte begriffliche Unterscheidung zwischen Recht und Sittlichkeit nicht, sondern allenfalls erst folgeweise in Frage. Im allgemeinen mag wohl die „äussere“ Verpflichtungsart auch nur das Äussere der Handlung und deren nach aussen (d. h. auf Andre oder auf eine gegebene Gemeinschaft) sich erstreckende Folgen, nicht oder nur sekundär, als deren Grund, das Innere der Gesinnung des Handelnden betreffen; während die „innere“ Verpflichtung unmittelbar das letztere und nur mittelbar auch das erstere angeht. Jedenfalls sind dies zwei verschiedene Fragen; die logisch primäre aber ist, nach Kants Auffassung, die nach der „Art der Verpflichtung“ oder nach der „Gesetzgebung“: ob sie, als „äussere“, nur „objektiv“ bestimmt, was zu wollen, wie zu handeln sei, oder, als „innere“: in welchem Gesinnungsgrunde, welcher „Triebfeder“ solches Wollen, solche Handlung sich zu begründen und zu bestimmen habe, die Handlung selbst mag nun eine „äussere“ (nach aussen wirkende) oder „innere“ (in der Gesinnung des Handelnden verbleibende) sein.

Diese Kantische Unterscheidung ist es, welche Stammler in der „Lehre von dem richtigen Rechte“, unter ausdrücklicher Angabe ihrer Herkunft (s. das. S. 53), vollinhaltlich übernommen und in Schärfe durchzuführen versucht hat. Die „Theorie der Rechtswissenschaft“ sieht von dieser historischen Anlehnung geflissentlich ab (S. 489); aber sie fusst sachlich auf der gleichen Grundvoraussetzung, die sie nur noch bestimmter als früher in der soeben angedeuteten Richtung, nämlich dahin zu präzisieren bemüht ist, dass es auf die „Art der Verpflichtung“ entscheidend ankomme, die Frage nach dem Inhalt der Verpflichtung der ersteren logisch untergeordnet bleiben müsse. Übrigens war dies auch in

dem älteren Buche bereits deutlich ausgesprochen worden: die „Materie“ sei für richtiges Recht und sittliche Lehre identisch und bloss die Methode (der Bestimmung und Begründung) verschieden. Übrigens sollte schon dort auch die letztere nicht etwa dauernd geschieden bleiben, denn „beide haben dieselbe Wurzel; sie ... müssen daher der gleichen Gesetzmässigkeit unterstehen ... erst in ihrer Verschmelzung kann es gelingen die Einheit einer grundsätzlichen Gesamtauffassung zu erhalten“ (R.R.S.56f.). Nur die Fragerichtung bleibt immer jene doppelte, und zwar bei jeder Willensbetätigung ohne Ausnahme; daher muss auch die Antwort „jeweils in eigener Weise vom Grundgesetze des Wollens abgeleitet werden“ (S. 60). Nämlich die rechtliche Art der Bindung, als äussere und gegenseitige, fragt als solche nicht, ob der Verpflichtete sich selbst vor sich selbst gebunden erachte; die sittliche, als rein innere, nimmt ihrerseits, als solche, darauf keinen Bezug, ob Andre die gleiche Pflicht auch ihrerseits anerkennen. Ausdrücklich auch wird vorausgesetzt, dass aller Inhalt des menschlichen Wollens, den die Sittenlehre ergreifen mag, auf das Verhalten zu den Mitmenschen und das richtige Zusammenleben mit ihnen geht (73. 90 u. ö.). Also ist kein wesentlicher Unterschied im Inhalt der Verpflichtung zwischen Recht und Sittlichkeit angenommen. Andrerseits wird aber darüber schlechterdings kein Zweifel gelassen, dass nach beiden Richtungen das menschliche Wollen und zwar alles, mag es im Innern der „Gesinnung“ verbleiben oder in Wort und Tat nach aussen sich ausdrücken, einer und derselben **letzten** Gesetzlichkeit untersteht; dass beide „Methoden“, obgleich als solche verschieden, doch auf das gleiche oberste Gesetz für menschliches Wollen sich zurückführen und so nicht bloss zu einer einheitlichen Gesetzesordnung hinterher sich vereinigen, sondern dem letzten Gesetzesgrunde nach eins sind (S. 68. 71. 85. 86). Ein Widerspruch zwischen beiden Gesetzlichkeiten kann daher gar nicht stattfinden. Widerspruch gibt es wohl zwischen sittlicher und positiv-rechtlicher Norm; aber dann widerspricht die letztere ebensowohl dem „richtigen“ d. h. seine Idee erfüllenden, gerechten Recht (68. 89. 196 ff. u. durchweg). Man wird nicht leugnen können, dass diese Lehre streng auf Kantischem Boden steht und dem Leitgedanken der praktischen Vernunftlehre Kants treu bleibt.

§ 3. (Fichte.) Es verlohnt aber, ausser Kant auch noch Fichte zur Vergleichung heranzuziehen. Es scheint erst neuerlich Beachtung gefunden zu haben, dass dieser Philosoph in unserer Frage eine scheinbar radikale Wandlung durchgemacht hat. In der „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ (1796) hält nämlich Fichte Kants Scheidung der reinen praktischen Philosophie in Rechts- und Tugendlehre aufgrund des Unterschieds zwischen Legalität und Moralität nicht etwa bloss aufrecht, sondern verschärft sie zu einer grundsätzlichen Trennung. Der Begriff des Rechts wird nicht irgendwie aus dem Grundgesetze der Sittlichkeit hergeleitet, sondern gänzlich unabhängig von ihm, dennoch rein apriori, als eine „Bedingung des Selbstbewusstseins“ (Einl. II, 6), „zugleich mit seinem Objekt“ deduziert. Er hat mit dem Sittengesetz „nichts zu tun, ist ohne dasselbe deduziert“, unmöglich aus ihm zu deduzieren (1. Hptst., § 4, Coroll. 2). Beide Wissenschaften sind „schon ursprünglich . . . durch die Vernunft geschieden, und sind völlig entgegengesetzt“. Das Sittengesetz nämlich gebietet kategorisch, das Recht nur bedingt. Im Naturrecht hat „der gute Wille nichts zu tun. Das Recht muss sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte . . . Physische Gewalt, und sie allein, gibt ihm auf diesem Gebiete die Sanktion“ (I, § 4, Coroll. 3). „Der Rechtsbegriff ist der Begriff eines Verhältnisses zwischen Vernunftwesen. Er findet daher nur unter der Bedingung statt, dass solche Wesen in Beziehung auf einander gedacht werden.“ Aber (4) „nur durch Handlungen, Äusserungen ihrer Freiheit in der Sinnenwelt, kommen vernünftige Wesen in Wechselwirkung miteinander: der Begriff des Rechts bezieht sich sonach nur auf das, was in der Sinnenwelt sich äussert: was in ihr keine Kausalität hat, sondern im Innern des Gemüts verbleibt, gehört vor einen andern Richterstuhl, den der Moral“ (5). „Nur inwiefern vernünftige Wesen wirklich im Verhältnisse miteinander stehen, und so handeln können, dass die Handlung des Einen Folgen habe für den Andern, ist zwischen ihnen die Frage vom Rechte möglich, wie aus der geleisteten Deduktion, die immer eine reelle Wechselwirkung voraussetzt, hervorgeht.“ (Ebenda IV:) „Es lässt sich gar kein absoluter Grund aufzeigen, warum jemand sich die Rechtsformel: beschränke deine Freiheit so, dass der Andere neben dir auch frei sein könne, zum Gesetze seines

Willens und seiner Handlungen machen sollte. Soviel lässt sich einsehen, dass eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, nicht bestehen könne, wenn nicht jeder diesem Gesetze unterworfen ist; und dass sonach, wer diese Gemeinschaft wolle, notwendig das Gesetz auch wollen müsse; dass es also hypothetische Gültigkeit habe . . . Aber die Bedingung sogar, die Gemeinschaft freier Wesen, ist abermals bedingt durch ein gemeinschaftliches Wollen. Keiner kann durch seinen blossen Willen eine solche Gemeinschaft mit einem Andern realisieren, wenn der Andere nicht denselben Willen hat . . .“ Die bis dahin von Keinem recht erkannte Schwierigkeit liege hier darin: „Wie mag doch ein Gesetz gebieten dadurch dass es nicht gebietet?“ (Nämlich das Recht bestimmt nicht positiv zum Handeln, sondern sichert nur jedem seine Freiheit zu handeln.) Antwort: dadurch dass das Gesetz sich eine bestimmte Sphäre begrenzt und alles, was ausser dieser Sphäre liegt, freilässt. „Das Sittengesetz ist nicht von der Art. Es setzt sich keine bestimmte Sphäre, sondern gebietet über alles Handeln der vernünftigen Geister, folglich hätte man aus ihm den Rechtsbegriff nicht ableiten sollen“ (ebenda in der Anmerkung; vgl. Einl. III mit Bezug auf Kant: Das Rechtsgesetz ist ein bedingtes Gesetz, also von dem schlechthin unbedingten und daher unbeschränkten sittlichen Gesetz unmöglich abzuleiten.)

Immerhin erhält das Recht durch das Sittengesetz eine „neue Sanktion für das Gewissen“ (Einl. II, 5): Ich muss mich notwendig in Gesellschaft mit Andern denken, aber ich kann dies nicht, ohne meine Freiheit durch die ihrige beschränkt zu denken; nach diesem notwendigen Denken muss ich nun auch handeln, sonst stehe ich mit mir selbst im Widerspruche; ich bin im Gewissen, durch mein Wissen, wie es sein soll, verbunden, meine Freiheit zu beschränken. Von dieser moralischen Verbindlichkeit ist aber in der Rechtslehre nicht die Rede, jeder ist nur verbunden durch den willkürlichen Entschluss, mit Anderen in Gesellschaft zu leben; und wenn jemand seine Willkür gar nicht beschränken will, so kann man ihm auf dem Gebiete des Naturrechts weiter nichts entgegenstellen, als das, dass er sodann aus aller menschlichen Gesellschaft sich entfernen müsse. (Schroffer noch 2. Hptst. § 7, II: „Man kann im Naturrecht jedem nur sagen, das und das werde aus seiner Handlung folgen. Übernimmt er dies nun, oder hofft er ihm zu ent-

gehen, so kann man weiter kein Argument gegen ihn brauchen.") Andrerseits ist „dem Gerechten kein äusseres (Zwangs-) Gesetz gegeben; er ist von demselben ganz befreit, und durch seinen eigenen guten Willen davon befreit" (2. Kap. der Rechtsl. § 14).

Die Scheidung wird unverändert festgehalten im „System der Sittenlehre" von 1798. Selbst noch das „System der Sittenlehre" v. J. 1812 tut keinen Schritt, sie etwa rückgängig zu machen. Zwar der Sittliche muss die Sittlichkeit Aller wollen; der sittliche Wille hat stets zum Ziele eine Sittlichkeit ausser sich (S. 85); denn „das Objekt des Menschen ist immer der Mensch. Ich weiss nicht, ob dies jemals in der Sittenlehre deutlich ausgesprochen worden ist" (S. 83). Aber die Hervorbringung der Sittlichkeit d. i. des absolut guten Willens im ganzen Geschlechte ist anzustreben — nicht auf dem Wege des Rechts, im Staat, sondern in der Kirche, als Moralisierung Aller, „Erbauung Aller zu einer einzigen sittlichen Gemeinde" (S. 77). Mit dem Staat hat es die Sittenlehre „nicht zu tun" (S. 103). Nirgends findet man hier die Spur einer Zurückleitung des Rechtes selbst auf die Sittlichkeit.

Indessen hat gerade unter Fichtes letzten Voraussetzungen diese Trennung etwas Gewaltsames. Deshalb verwundert man sich weniger, dass im letzten Stadium seiner Entwicklung, in den Vorlesungen über die Staatslehre vom Sommer 1813 (Angewandte Philosophie, 3. Abschn. Von der Errichtung des Vernunftreiches. Voraussetzungen; Bd. IV, S. 432) der frühere Standpunkt auf einmal verlassen wird. Fichte erklärt hier: das Vernunftgesetz, dass keiner die Freiheit eines Andern und des Ganzen stören oder aufhalten soll, d. h. das Rechtsgesetz, „ist selbst ein sittliches Gesetz, denn es ist die Bedingung aller Sittlichkeit. Das Recht soll also schlechthin herrschen, so gewiss die Sittlichkeit schlechthin sein soll." Dabei bleibt jedoch die früher behauptete Eigenheit des Rechts voll gewahrt; denn unmittelbar nach obigen Sätzen heisst es weiter: „Und zwar ist es das Gesetz der Bedingung." Aber dieses steht eben selbst zuletzt unter dem unbedingten Gesetze der Sittlichkeit.

Nicht als Gegensatz oder gar Widerstreit zwischen Recht und Sittlichkeit, sondern nur als Antinomie innerhalb des selbst sittlichen Gesetzes des Rechts — eine Antinomie, die aus dessen letzter Begründung sich verstehen und daher auch auflösen lassen muss — tritt daher jetzt auf die Entgegensetzung, auf die ja die

Unterscheidung von Recht und Sittlichkeit ganz und gar gegründet wurde: von Freiheit und Zwang (ebenda S. 433): „Das Reich der Freiheit schliesst aus jeden Zwang, dies liegt im Rechtsgesetze; der Zwang ist absolut gegen das Recht“; denn „er raubt die innere (!) Freiheit des Individuums“ (!). Indessen „was im Rechtsbegriffe liegt, soll schlechthin sein; denn das einem jeden gebotene Sittliche soll schlechthin sein. Ohne Freiheit“ — die das Recht eben sicherzustellen hat — „ist aber sittlicher Zweck gar nicht ausführbar“; der Rechtsbegriff müsste darum sogar mit Zwang und mit Gewalt durchgesetzt werden . . . Für das Recht ist sonach der Zwang sogar geboten; wie viel mehr also erlaubt.“ Die Lösung der Antinomie beruht darauf: der „Satz“ (der absoluten Freiheit) erkennt solche nur an „in der sittlichen Welt; einer andern sie gar nicht zugestehend“; der „Gegensatz“ (vom Zwang) nimmt beide Welten ins Auge und will den Übergang von der einen zur andern auch als Freiheit erfassen: „auch im Übergange zu jener Welt, in der du nicht geboren bist, bist du dein eigenes Prinzip“. Daher redet der Satz vom Willen, nicht von der Tat, der Gegensatz von der Tat, nicht vom Willen. „Will also jener, dass das Rechtswidrige geschehe, die Naturgewalt herrsche? Wie kann er, ohne die Erscheinung des sittlichen Reiches ganz unmöglich zu machen? Nur will er, es solle aus Einsicht, aus den Willen bewegender Einsicht unterlassen werden; unterlassen also freilich. Über die Unterlassung, als unbedingt notwendig, sind beide einig; der letztere fügt bloss einen Bestandteil hinzu, den der erstere überging. Und so ist denn ihr Verhältnis gefunden. Der erste will, wobei angehoben werden muss, der zweite, was nachgeholt werden soll“; das heisst, das Rechtswidrige, die ungezähmte Naturgewalt, muss anfangs bloss durch Zwang, ohne Einsicht und guten Willen, unterdrückt werden, aber Einsicht und guter Wille muss nachkommen. So ist der Zwang gerechtfertigt, jedoch nur unter der Bedingung, dass mit der Zwangsanstalt eine zweite verbunden werde, um alle zur Einsicht der Rechtmässigkeit des Zwanges und so — zur Entbehrlichkeit desselben zu bringen (S. 437). „Das aber, wozu gezwungen wird, und das, was durch Erziehung der Einsicht hingelegt wird, ist durchaus dasselbe; das letztere kann aber nur der Vernunftbegriff sein vom Rechte; denn über nichts anderes kann die Einsicht Aller sich vereinigen“ (S. 438). „Rechtszwang wird nur durch beigefügte Erziehung“ des

gezwungenen Volkes zur Einsicht und zum guten Willen „rechtmässig; ausserdem ist er rechtswidrig“. Also „kein Zwang, ausser in Verbindung mit der Erziehung zur Einsicht in das Recht . . . der Zwingherr zugleich Erzieher . . . dadurch ist erst die Gleichheit wiederhergestellt; der Zwingherr macht den Gezwungenen wieder zu seinem [verstehe: seinem eigenen] Richter“ (S. 437 f.).

Das vorzüglich Belehrende in diesen Sätzen (deren weitere Durchführung hier beiseite bleiben muss) erkennen wir darin: dass in der nun so sicher erreichten Vereinigung von Recht und Sittlichkeit das Motiv, das früher zu ihrer Scheidung geführt hatte, doch nicht untergegangen ist: es bleibt der Unterschied äusserer und innerer Verpflichtungsart, der im „Naturrecht“ in Schärfe so bestimmt wurde: dass die Rechtspflicht bedingt, und zwar durch eine nicht bloss gedachte, sondern reelle Wechselwirkung Mehrerer bedingt, daher nicht von dem Willen des Einen allein abhängig, unter der gesetzten Bedingung aber (dass Gemeinschaft sein solle) für jeden, ohne Frage, ob er will, äusserlich, heteronom — die sittliche Verpflichtung als solche bedingungslos, von keiner reellen Wechselwirkung Mehrerer abhängig, daher für einen jeden für sich, innerlich, autonom — bindend ist. Beides gilt nur jetzt mit- und in enger Beziehung zu einander: indem das autonome Sittengesetz selbst für die Sphäre der äusseren Verbindung mehrerer Willen, das heisst für die Aufgabe der Herbeiführung einer Gesetzesordnung, die noch nicht ist, aber werden soll, die Heteronomie, den Zwang des äusseren Rechts rechtfertigt, ja notwendig macht. So stehen nicht mehr zwei Gesetzlichkeiten erst beziehungslos nebeneinander, um allenfalls hinterher ihre Vereinigung zu suchen; wohl aber bleibt unterhalb des einen letzten Gesetzes der Freiheit dennoch die Zweiseitigkeit der Betrachtung, wie wir sagen würden: vom Zentrum der Selbstgesetzgebung aus (als sei sie, und nur sie, von Haus aus da), und von der Peripherie einer vorerst naturartigen Wechselbeziehung aus, die zur sittlichen erst den Weg sucht, aber allerdings nur im Hinblick auf das gedachte, stets an sich voraus zu denkende Zentrum diesen Weg finden und bestimmen kann. In dieser allgemeinen Richtung dürfte aber die Lösung der Frage überhaupt nur gesucht werden können.

§ 4. (B. Wischeslavzeff.) Auf die soeben berührte „Antinomie“ in Fichtes „Staatslehre“ von 1813 hat kürzlich Boris

Wischeslavzeff in dankenswerter Weise aufmerksam gemacht (s. Philos. Abhandlungen, H. Cohen z. 70. Geburtstag dargebracht, Berlin, Br. Cassirer, 1912, S. 190 ff.); und es wird sich zweckdienlich erweisen, auch darauf in kurzem einzugehen. Für ihn löst sich die Antinomie so: das Recht erstrebt eine bewusste Organisation gemeinschaftlichen Handelns, d. i. eine bewusste zweckmässige Wechselbeziehung aller Subjekte durch ihre Willenshandlungen, so dass jeder zugleich Mittel, wie andrerseits Zweck, für die Andern sei. Nicht die ganze Person aber darf als Mittel für fremde Zwecke in Anspruch genommen werden, sondern nur ihre äusseren Handlungen. Darum aber wird die zweckmässige Vereinigung der Handlungen durch das Recht nur negativ bedingt, nicht positiv konstruiert; nur die „Wechselbegrenzung der Sphären der Freiheit oder der Willkür" hat das Recht zu vollziehen. Es sichert daher nur die Möglichkeit der Handlung, deren Konkretisierung zur wirklichen Handlung es einer überjuridischen Sphäre freilässt, welche aber darum nicht überethisch sein kann: der der individuellen Moral. Nicht als ob dem Rechte das Gebiet des Innern und Individuellen, der Moral (i. e. S.) das des Äusseren, Sozialen verschlossen sein solle; aber das Innere und Individuelle geht das Recht nur an im Hinblick auf ein äusseres, ins soziale Leben sich erstreckendes Handeln, umgekehrt das Äussere, Soziale die Moral nur als Darstellung des Innern, Individuellen. Moral und Recht bedeuten also nicht zwei Seiten der Ethik, etwa die subjektive und die objektive, oder die individuelle und die soziale; sondern zwei Stufen, unterschieden lediglich nach dem modalen Verhältnisse der Möglichkeit und der Verwirklichung. „Die Harmonie der (äusseren) Organisation (des Rechts) ist für die Moral erforderlich, ist in ihr enthalten, sie ist ihre Bedingung, wie die richtige Stimmung der Saiten Bedingung jeglicher Melodie ist. Doch ist auch die vollkommenste Stimmung der Saiten nicht die Bestimmung der Melodie, die erklingen soll." Das Moment der Organisation verbleibt zwar auch der ideellen, moralischen Gemeinschaftsordnung; daher wird z. B. die Gemeinschaft der Heiligen von Augustin als Gottesstaat (Civitas Dei) d. h. nach Analogie einer Rechtsordnung gedacht. „Doch wird die Allheit hier tiefer und innerlicher harmonisiert, weil jetzt das Innerliche und Individuelle in ihr erklingt." Die Atome der Rechtssubjekte werden zu Monaden in innerlicher Wechselbeziehung; als „lebendige Spiegel" des einen, unendlichen

(sittlichen) Universums durch die Fesseln der Liebe, der Freundschaft verbunden. Der Zwang des Rechts ist notwendig, aber nur um der Freiheit willen; so ist sein Zwang selbst — Befreiung.

In dieser Lösung liegen, neben Anfechtbarem, einige sehr förderliche Anregungen. Wie man leicht erkennt, ist für Wischeslavzeff der Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit keineswegs bloss ein methodischer, sondern zugleich ein inhaltlicher; so aber, dass die juridische Sphäre in der moralischen eingeschlossen liegt, alles rechtlich Geforderte (wie bei Kant und Fichte) auch moralisch gefordert bleibt, nämlich als Bedingung, aber nur negative Bedingung des eigentlich und im engern Sinne Sittlichen, das erst oberhalb der Sphäre des Rechtes beginnt. Dies will nun so nicht einleuchten. Das Recht, sogar in seiner unvollkommenen Wirklichkeit, vollends seiner reinen Idee nach verstanden, ist sicher nicht bloss negativ bedingend, mag es auch die entfernteren Vorbedingungen eines einheitlichen Zusammenwirkens, die man als negative immerhin bezeichnen mag, leichter und sicherer, daher tatsächlich in viel weiterem Umfang, in bestimmtem Sinne sogar erschöpfend, schon heute erfassen, während die Erfassung des positiven Wirkens bisher höchst unvollkommen und nichts weniger als allgemein gesichert ist. Aber entfernt nicht kann behauptet werden, dass das Recht überhaupt, seinem Wesen nach, nur negativ verbinden könne und verbinden wolle. Die Wehrpflicht z. B., doch gewiss eine rechtliche Pflicht, bestimmt den Verpflichteten wahrlich nicht bloss negativ. Und wenn durch die Verpflichtung des vom Staat bestellten Lehrers (z. B. der Wissenschaft), oder des Richters, des Abgeordneten etc. die Art, wie im besondern er sein Amt zu versehen habe, bis auf wenige negative Beschränkungen nicht buchstäblich rechtlich festgelegt sondern seiner eignen Einsicht und Gewissenhaftigkeit anheimgestellt wird, so ist er darum nicht weniger von Gesetzes wegen, also in rechtlicher Art, verpflichtet, positiv sein Bestes an seiner Stelle zu tun, und nicht bloss negativ, jene sehr groben äusseren Schranken nicht zu überschreiten. Und eben damit ist schon gesagt, dass das Recht nicht bloss äusserlich fassbares „Tun“ normiert, sondern in das Innere der „Gesinnung“ sogar tief eingreift. Nur vermag es freilich durch seine gewöhnlichen Zwangsmittel nicht allgemein die Gesinnung, sondern allgemein allenfalls nur das äussere Tun, und selbst bei diesem nur die Innehaltung gewisser Schranken, wirklich sicherzustellen. Hiernach kann es aber nicht richtig sein, dass

der Zwang das Recht konstituiere. Er konstituiert nicht einmal das sogenannte positive, geschweige das ideale Recht. Die Grenzen des Erzwingbaren sind entfernt nicht und in keinem Sinne die Grenzen des Rechts.

Wischeslavzeff betont doch selbst — und gerade darin erkennen wir ein tiefer in die Sache führendes Motiv —: dass überhaupt nicht an sich der Gegensatz des Innern und Äussern, oder des Individuellen und Sozialen, nämlich sofern beides auf den Inhalt des Gesetzes bezogen wird, die Grenze zwischen Sittlichkeit und Recht bestimmen kann, da beide Gegensätze für beides, Recht wie Moral, Geltung haben; nur mit dem Unterschied, der eben der Unterschied ihrer Methode ist: dass das Recht das Innere vom Äussern her, die Moral umgekehrt das Äussere vom Innern her bestimmt. So ist es aber möglich, und es ist zugleich ideal gefordert, dass die Sphären beider, wenn nicht schon sich decken, dann mehr und mehr zur Deckung gebracht werden, oder ihr stetig angenähert werden müssen, jedoch so, dass immer die geraden Linien des Rechts gleichsam von der Peripherie zum Zentrum, die der Moral vom Zentrum zur Peripherie den Weg suchen. So scheinen beide auseinander zu fallen oder auf ihre Vereinigung allenfalls erst hinzustreben, nämlich sofern und solange beide in der Durchführung ihrer Methode noch nicht weit genug gelangt sind. Denn freilich nur in ihrer idealen Vollendung würden sie vollständig, der Sphäre nach, zusammenfallen, damit aber auch der Unterschied des „Gesichtspunkts", der theoretisch immer seine Geltung behält, für jede praktische Erwägung so gut wie bedeutungslos werden. Indessen, da tatsächlich diese vollständige Deckung nicht erreicht ist, ja nie erreicht sein kann, so behält der Unterschied, praktisch wie theoretisch, immer seine nicht zu übersehende Bedeutung und Tragweite. In solchem Sinne also dürfte eine strenge, wiewohl nur ideelle Vereinigung von Recht und Moralität, unbeschadet ihres sicheren methodischen Unterschieds, zu behaupten sein.

§ 5. (Das Problem der kategorialen Begründung der praktischen Philosophie.) Noch besondere Aufmerksamkeit aber verdient Wischeslavzeffs „modale" Unterscheidung beider nach „Möglichkeit" und „Verwirklichung". Es fragt sich: wie verhält diese sich einerseits zu der methodischen Unterscheidung der „äusseren" und „inneren" Verpflichtungsart, andererseits zu der inhaltlichen Unterscheidung der Bestimmung des äusseren Verhaltens

und der inneren Gesinnung, oder der Beziehung der Verpflichtung auf das Zusammenwirken in der Gemeinschaft und auf die Verfassung des isoliert betrachteten Einzelnen? Diese Frage aber führt tief hinein in die ganz neue, von wenigen erst in ihrer Bedeutung klar erkannte Aufgabe einer kategorialen Begründung der praktischen Philosophie überhaupt. Auf diese Aufgabe hat besonders H. Cohen die Aufmerksamkeit gelenkt; vorgreifend mag hier nur beispielshalber (auf das Sachliche der Frage kommen wir zurück) daran erinnert werden, dass Cohen jedes Ausgehen vom Individuum, sei es in der Rechtslehre oder in der Ethik, mit der Begründung abwehrt, dass zufolge der „Logik der reinen Erkenntnis“ das Einzelne überhaupt keine konstitutive, sondern allenfalls nur eine modale Kategorie sei. Es ist ersichtlich, dass hier manche Verwickelung ihrer Auflösung erst harrt, ehe man von Innerem und Äusserem, Individuum und Gemeinschaft bei Begründung der Rechtsphilosophie mit logischem gutem Gewissen überhaupt reden kann.

Die Rechtsphilosophie, welche eine wenngleich bedingt selbstständige Stellung des Rechts gegenüber oder innerhalb der Sittlichkeit behauptet, stützt sich, wie sich gezeigt hat, wesentlich und fundamental eben auf die Unterscheidung des Inneren und Äusseren; sie hat stets die Rechtsordnung als äussere der sittlichen als innerer Bestimmung des Willens gegenübergestellt. In der Tendenz aber, bei dieser schwerlich ganz wegzuwerfenden methodologischen Unterscheidung die schliessliche sachliche Einheit von Recht und Sittlichkeit doch zu behaupten, glaubten wir diese Unterscheidung dahin präzisieren zu müssen: dass das Recht „von der Peripherie zum Zentrum“, die Sittlichkeit „vom Zentrum zur Peripherie hin“ ihre Richtlinien zu beschreiben habe. Es fragt sich, was dies in Hinsicht der kategorialen Begründung beider, des Rechts und der Sittlichkeit, genau besage. Indem ich diese Frage zu beantworten versuche, kann ich wohl nicht anders als die Ordnung der Kategorien, so wie sie sich mir bis dahin in der Logik der theoretischen Erkenntnis bewährt hat, zunächst gleichsam als Hypothese zugrunde zu legen; ihre Bewährung in der Begründung der praktischen Philosophie mag dann zu einem neuen Prüfstein für die Richtigkeit der allgemein-logischen Aufstellung dienen.

In Hinsicht der Quantität würde, nach meiner Auffassung derselben, zentrale Betrachtung die zu nennen sein, welche vom allgemeinen und zwar unbedingt allgemeinen, d. h. dem Um-

fang nach allumfassenden Gesetze her das Besondere und Einzelne, peripherische die, welche vom Einzelnen her, als sei es gegeben, auf dem Wege über das Besondere, das Allgemeine irgendwelches Umfangs zu bestimmen sucht.

In Hinsicht der Qualität wäre zentrale Betrachtung die, welche vom Kontinuum der Gattung, als qualitativer Allheit, diszernierend, also spezifizierend, das qualitativ Besondere und schliesslich Einzelne, die Sonderart und Einzelart (Individualität) des jeweils Bestimmbaren dem Inhalt nach bestimmt, peripherische die, welche vom letzteren aus, als sei es gegeben, zur Vereinigung im qualitativen Kontinuum erst hinstrebt.

In Hinsicht der Relation, im bestimmten Kantischen Sinne der dynamischen Beziehung, würde zentrale Betrachtung die sein, welche vom reinen Gegenseitigkeitsbezug im System aus in gleichsam linearer Bestimmung bedingende Verhältnisse des Besonderen, und erst zuletzt eine etwaige Substantialität des Einzelnen, Individuellen zu bestimmen unternimmt, während die peripherische Betrachtung von der letzteren aus, 'als sei sie gegeben, über die besonderen Bedingungsverhältnisse zu einer systemartigen Erfassung dynamischer Wechselbeziehungen erst hinaufstrebt.

In Hinsicht der Modalität endlich würde die zentrale Betrachtung von der apriori zu fordernden Notwendigkeit, d. h. absoluten (methodisch absoluten, nicht weiter bedingten) Einheit der logischen Bestimmung aus den Stufengang der Verwirklichung dieses Notwendigen und die über das auf gegebener Stufe Verwirklichte hinaus offen bleibenden Möglichkeiten zu erfassen suchen; die peripherische von supponierten Möglichkeiten aus, mit deren versuchsweise gewagter Aufstellung sie in dem flutenden Meere des Bestimmbaren nur überhaupt einmal fusszufassen vermag, in Schritt um Schritt vordringender Verwirklichung des Möglichen dessen schliesslich geforderte Verankerung im Notwendigen (Vernotwendigung) anstreben.

Es fragt sich nun: entspricht die Unterscheidung des Rechts als „äusserer", der Sittlichkeit als „innerer" Willensbestimmung dieser vierfachen kategorialen Bedeutung des Äusseren und Inneren, und zwar in Hinsicht der Inhaltsbestimmung der beiderseitigen Verpflichtung sowohl als der Art der Verpflichtung?

Zunächst diese doppelte Fragerichtung selbst, auf die wir uns wieder und wieder hingewiesen sahen, der methodischen und inhaltlichen, oder formalen und materialen Erwägung, scheint

genau auf den Unterschied der konstitutiven, eben den Inhalt der Erkenntnis konstituierenden, und der modalen, die „Art“, den Modus des Procedere betreffenden Bestimmungsweise zurückzugehen.

In Hinsicht des Inhalts nun führt sich die Unterscheidung des Äusseren und Inneren sofort rein und zweifelsfrei im erklärten Sinne kategorial durch. Nämlich das Recht erfasst die Handlung peripherisch, indem es sie, quantitativ, allemal als Einzelfall, d. h. subsumierend, durch Besonderung irgend eines begrenzt Allgemeinen — qualitativ als individuell, im Sinne der Spezifikation, stets doch im Hinblick auf eine, vorerst aber nur begrenzte Gattungskontinuität bestimmte — dynamisch als die des einzelnen Wirkenden, in bestimmt bedingter Wirkungsreihe, obzwar immer im Hinblick auf ein gefordertes, vorerst jedoch begrenztes System der Wechselwirkung, ins Auge fasst. Die sittliche Beurteilung dagegen, als „innere“, stellt ohne jede Einschränkung den Gesichtspunkt der Allgemeinheit der Willensbestimmung überhaupt, der kontinuierlichen Einheit alles zulässigen Willensinhalts, und der wechselseitigen Verbundenheit der Zwecke in einem allbefassenden Zwecksystem, der dynamischen Bedingtheit nach, an die Spitze und verlangt, dass der Urteilende, nämlich sein eignes Wollen Beurteilende streng und ausschliesslich von dieser Zentralstellung aus — die besonders von Cohen, unter dem Namen der „Allheit“, unablässig betont wird — alles Peripherische am beurteilten Wollen richte und bestimme.

Nicht ganz so unmittelbar einleuchtend scheint unsere kategoriale Interpretation des Verhältnisses des Äusseren und Inneren nach der andern, der modalen oder methodischen Richtung sich zu bewähren. Das Recht als „äussere“ Regelung soll in methodischer Hinsicht äussere d. h. gegenseitige Bindung bedeuten; es könnte danach scheinen gerade vom System, mindestens von der Forderung, vom Gedanken des Systems und also der gesetzlichen Notwendigkeit aus, also zentral, das Einzelwollen zu bestimmen; während die Sittlichkeit des Individuums alles auf Selbstbestimmung vom Einzelnen aus abstelle und so all sein Wollen, auch das nach aussen, auf die Gemeinschaft (als Allheit) gerichtete, von „innen“ d. h. eben vom Einzelnen her, also peripherisch regle, zur zentralen Bestimmung des Handelns im Sinne der Allheit erst vom engeren Bereich aus hinstrebe. So konnte Kant gradezu die recht-

liche Bestimmung als „objektive“ der sittlichen als „subjektiver“ gegenüberstellen.

Allein eben diese zunächst auffällige Wendung führt sofort auf den rechten Weg. Nämlich das sich selbst bestimmende „Subjekt“ ist ja, eben nach Kant, nicht das Individuum, im Sinne des isoliert betrachteten einzelnen Subjekts; es ist, nach seiner Redeweise, nicht das empirische, sondern das intelligible Subjekt. Die von Kant gemeinte „Subjektivität“ der Bestimmung, nämlich die Autonomie, vertritt daher gerade die echteste Objektivität der Willensbestimmung, aus dem Standpunkte der unbedingt reinen Gesetzlichkeit; während die sogenannte „Objektivität“ eines bestimmten Rechtsgesetzes immer mehr oder minder (im transzendentalen Sinne) „subjektiv“ bedingt, nämlich auf irgend einen empirisch beschränkten Standpunkt der Beurteilung bezogen bleibt.

Weil aber das unbedingt bestimmende „Selbst“ der Sittlichkeit nicht das des Individuums, im Sinne des isoliert betrachteten Einzelsubjekts, sondern das ideale Selbst ist, das nicht mehr meines als eines Andern ist, so muss die von ihm aus getroffene Bestimmung auch gerade im Sinne unbedingter Gleichheitlichkeit und Gegenseitigkeit, also im vollen und reinen Systemsinn erfolgen, während in der rechtlichen Regelung, als bedingter, auch die angestrebte Gegenseitigkeit und Gleichheit nur bedingterweise erfüllt sein, also auch nur als bedingte vom Rechte selbst vorausgesetzt werden kann. Gerade deshalb bedarf es hier der heteronomen Bindung, der Verpflichtung gegeneinander, also von aussen her, die dagegen für den Standpunkt der reinen Sittlichkeit darum überhaupt nicht in Frage kommen kann, weil für sie die „innere“ Verpflichtung, nach Massgabe des reinen Gesetzes, bloss als solchen, als genügend gelten muss, das besondere, einzelne Wollen mit unbedingter Notwendigkeit zu bestimmen. Sittlich ist gewiss, dem Inhalt nach, ein jeder in Hinsicht des Andern, aber darum nicht dem Andern verpflichtet (nicht der Andere verpflichtet ihn), sondern er bedarf nur des eigenen Bewusstseins des reinen Gesetzes, um sich, und zwar unbedingt, verpflichtet zu wissen. Das allein ist der echte Individualcharakter der Sittlichkeit. So aber verpflichtet die Sittlichkeit innerlich d. h. zentral, vom Zentrum der unbedingten Gesetzesforderung aus. Dagegen beruht die Eigenheit des Rechts als „äusserer“ Bindung genau darauf, dass die rechtliche Regelung

als solche, nämlich die jedesmal bestehende rechtliche Ordnung, jederzeit nur bedingt ist und sein kann. Als bedingte kann sie nicht unbedingt verpflichten, darum genügt für sie nicht die „innere“ Bindung, die nur als unbedingte, aus dem reinen Bewusstsein des praktischen Gesetzes, ohne anderweitige „Triebfeder“, verständlich ist.

Damit aber klärt sich nunmehr der modale Charakter der rechtlichen Bestimmung, als Bestimmung im Sinne der Möglichkeit, nicht aber der vollendeten Wirklichkeit und Notwendigkeit der Gesetzesordnung, auf den wir durch Wischeslavzeff aufmerksam gemacht worden. Das Recht, als wirklich bestehendes, ist stets nur ein Versuch, durchgängige Übereinstimmung des Handelns herzustellen. Einstimmigkeit des Handelns überhaupt ist apriori gefordert, wie aber ein gegebenes, „gesetztes“ Recht sie herzustellen versucht und überhaupt nur versuchen kann, ist sie niemals unbedingt, sondern nur bei gegebener Lage, also bedingt notwendig: um überhaupt eine Zusammenstimmung, nicht sofort als unbedingte, zu ermöglichen. So erklärt und hebt sich zugleich der Schein des bloss „negativ“ vorbedingenden Charakters des Rechts. Die Ermöglichung der Zusammenstimmung zielt doch auf das Wirklichwerden einer solchen und zuletzt auf deren Notwendigkeit. Nur ist der Gang des Rechts eben dieser: von der Peripherie zum Zentrum, das heisst vom gleichsam hypothetischen Ansatz: so und so würde das Handeln einstimmig werden, in schrittweis vordringender praktischer Bewährung der „notwendigen“ Einstimmung asymptotisch sich nähernd. Die nicht unbedingt notwendige Zusammenstimmung muss eben „gesetzt“, d. h. von aussen her bestimmt werden, sie ist insofern unvermeidlich „heteronom“; erst die ideale, unbedingt notwendige Zusammenstimmung würde keiner äusseren „Satzung“ mehr bedürfen, weil sie, eben als unbedingte, von selbst einen jeden von „innen“ her bestimmen würde. Und so ist es allerdings an sich, und das heisst: vom Standpunkt reiner Sittlichkeit, gefordert.

So aber steht nun dieser ganze Stufengang bedingter Zweckordnung zuletzt doch unter demselben, unbedingten, autonomen Gesetze einheitlicher Zweckordnung, von welchem die Sittlichkeit sogleich den Ausgang nimmt, um aus seinem Standpunkt nach der Peripherie, das heisst zur bedingten Zweckbestimmung hin die Richtlinien zu entwerfen. Dabei aber kann sie nun umgekehrt garnicht umhin die heteronomen Bestimmungen

jeweils gesetzten Rechtes wenigstens als Vorstufe und Schule zur Sittlichkeit gelten zu lassen und in ihren Dienst zu nehmen. Während daher das Recht unmittelbar stets heteronom ist, auf Autonomie erst von weitem hinzielt, spricht sich die sittliche Forderung unmittelbar als autonome aus, muss aber doch, sobald sie sich konkretisieren will, bloss bedingt Notwendiges gelten lassen. Auf solches aber kann sie, ihrem eigenen Prinzip zufolge, sich nicht mehr als autonome erstrecken; es kann somit, wenngleich immer zuerst und zuletzt unter dem Gesichtspunkte der sittlichen Gesetzgebung d. h. unter der Idee einer letzten, autonomen Willensbestimmung, dennoch selbst nur heteronom gefordert werden. So werden also die konkret verstandene Sittlichkeit und das konkret verstandene Recht den gleichen Charakter bedingter, also heteronomer Forderung zeigen, ja in den gleichen heteronomen Forderungen schliesslich zusammentreffen müssen, und allein die ideale sittliche Ordnung, die zugleich die ideale Rechtsordnung wäre, autonom gefordert sein. Und so wäre wiederum aller prinzipielle Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit aufgehoben, bliebe nicht eben der Unterschied der Betrachtungsrichtung, von der Peripherie zum Zentrum im Recht, vom Zentrum zur Peripherie in der Sittlichkeit; ein Unterschied der Methode, der mit der völligen Koinzidenz nicht bloss des letzten Prinzips, sondern auch der konkreten Einzelbestimmungen (als konkreter, mithin in bloss bedingter Geltung) wohl vereinbar ist, ja notwendig zusammengeht. Diese ganze Doppelrichtung reiner und positiver Betrachtung besteht in der praktischen Sphäre aus gleicher Notwendigkeit wie in der theoretischen, wo er den Unterschied und das Gegenverhältnis reiner Methoden- und positiver Tatsachen-Wissenschaft begründet.

§ 6. (Cohens methodische Beziehung der Sittlichkeit auf das Recht.) Glauben wir so den sachlichen Grund sowohl der methodologischen Scheidung von Recht und Sittlichkeit als auch ihrer schliesslich notwendigen systematischen Vereinigung einzusehen, so sind wir hinreichend vorbereitet, nun die bestimmte Ausprägung dieses Gegensatzes sagen wir des Monismus und Dualismus des Rechtlichen und Sittlichen in den Theorieen von H. Cohen einerseits, R. Stammler andrerseits in Prüfung zu ziehen und den möglichen Ausgleich zwischen beiden zu suchen. Und zwar beginnen wir mit Cohens reiner Vertretung der monistischen Ansicht, um für die Beurteilung

Stammlers, auf die es zuletzt hier abgesehen ist, die vollends gesicherte Grundlage zu gewinnen.

Die Einheit von Sittlichkeit und Recht wird bei Cohen, vielleicht zum ersten Mal in der ganzen Geschichte unseres Problems, dadurch zu einer fast absoluten, dass nicht nur das Recht ganz und gar in der Sittlichkeit, sondern in anderem Sinne die Sittlichkeit ganz im Recht gegründet und schon beinahe restlos auf es restringiert wird.

Und dies aus doppeltem Grunde. Erstens formal fordert Cohen, gemäss dem Grundgedanken der transzendentalen Methodik, für die Begründung der Ethik die strikte und ausschliessliche Beziehung auf das Faktum einer Wissenschaft; diese könne aber keine andre sein als die Rechtswissenschaft. Zweitens material gibt es nach Cohen Handlung überhaupt nur im Gegenverhältnis des Handelnden zum Andern; und zwar wie es im Staat, also unter dem Rechtsgesetz sich bestimmt. So wenigstens nach den weitestgehenden Formulierungen, die allerdings im besondern manche Einschränkung sich gefallen lassen müssen. Wir prüfen zunächst die erste, methodologische Aufstellung.

Die Ethik, als Glied des philosophischen Systems, als die Logik der Handlung, hat sich auf die Kultur, d. h. auf die Wissenschaft von ihr, zu beziehen, so wie die Logik der blossen Theorie (wir erlauben uns dafür abkürzend „Theoretik" zu setzen) auf die Natur, auf die Naturwissenschaft (Ethik², S. 64). Wie aber diese in der Mathematik ihre allgemeine methodische Grundlage (Grundlegung) anerkennt und darum die Logik der Theorie engsten Bezug auf die Mathematik, als das Feld ihrer unmittelbaren Bewährung, zu nehmen hat — denn es ist „Geist von ihrem Geist", der in ihr Fleisch geworden ist (S. 65) —, so hat die Rechtswissenschaft, als systematische Entwicklung des praktischen Grundbegriffs der menschlichen Handlung, die methodische Grundlegung für die Kultur- oder Geisteswissenschaften insgesamt zu leisten, und ist also die Ethik, als die Logik der Geisteswissenschaften, auf die Rechtswissenschaft als deren allgemeine Methodik, als gleichsam die „Mathematik der Geisteswissenschaften", angewiesen; sie ist das der eigentlichen Mathematik entsprechende „Analogon eines Faktums", an dem sie ihre Aufstellungen im gleichen Sinne zu präzisieren und zu sichern hat, wie die Logik der Naturwissenschaft an der Mathematik (S. 65—69).

In einer zweiten, ausführlicheren Darlegung (227 ff.) wird derselbe Grundgedanke auf folgende Weise entwickelt. Die transzendentale Methode kann nicht für die Logik aufgenommen, für die Ethik aber verworfen werden. Wie nun die Logik in der Physik als deren Wurzel enthalten ist, also aus dieser die logischen Prinzipien selbst zu ermitteln sind, so liegen die Prinzipien der Ethik im Recht als dessen Wurzeln und sind daher aus der Rechtswissenschaft zu ermitteln ja in ihr zu begründen. Es ist, nach Cohen, einer der ernstesten Fehler Kants, dass er bei der Grundlegung der praktischen Philosophie den obersten Gesichtspunkt der transzendentalen Methode verlassen, dass er die „Deduktion" der Ethik nicht an der Rechtswissenschaft vollzogen hat, wie die der Logik an der Naturwissenschaft (S. 227); dass er in der Rechtswissenschaft nicht das der Naturwissenschaft entsprechende Faktum einer Wissenschaft erkannt hat, auf welches die transzendentale Methode sich zu richten und zu orientieren habe, um als Ethik sich zu konstituieren und sich zu begründen. Denn „nicht allein das Recht ist von der Ethik abhängig, sondern auch die Ethik muss auf die Rechtswissenschaft zurückgehn", um an ihr, so wie die Logik an der Naturwissenschaft, „Kritik" daraufhin zu üben, ob in ihr reine praktische Vernunft, reiner Wille in der Rechtshandlung in Vollzug trete und sich beglaubigen lasse (S. 228).

Denn allerdings nur auf die reinen, erzeugenden Grundbegriffe hat die Arbeit der Rechtsphilosophie in der Ethik, so wie die der Naturphilosophie in der Logik, sich zu beschränken (S. 229). Dieser engere Bezug auf die Grundbegriffe ist es offenbar, welcher, nicht sowohl der Rechtswissenschaft als ganzer, mithin als positiver, aber einer in der Rechtswissenschaft eingeschlossenen reinen Rechtslehre die Bedeutung der „Mathematik der Geisteswissenschaften" zuweist. Hierdurch löst sich auch die scheinbare, äusserlich allerdings vorliegende Inkongruenz, dass die Rechtswissenschaft einmal der Naturwissenschaft, oder auch der Physik, ein andres Mal der Mathematik parallel gestellt wird. Die Mathematik ist, hier wie überhaupt bei Cohen, verstanden als die der Naturwissenschaft und der Natur selbst; Naturwissenschaft, im prägnanten Sinne, ist überhaupt nichts anderes als Mathematik der Natur. So also liegt im positiven Recht das reine; daher müsste, was an ihm den Begriff „Wissenschaft" rein erfüllt, sich auch ebenso rein herauslösen lassen wie das Mathematische der Naturwissenschaft, ohne das sie überhaupt nicht, im strikten Sinne,

Wissenschaft wäre. So stellt auch die Übereinstimmung mit Kants Aufstellung bezüglich der Begründung der transzendentalen Logik im zugehörigen Faktum einer Wissenschaft — die Übereinstimmung wenigstens mit dem innersten Motiv dieser Kantischen Aufstellung — sich genauer her. Denn freilich bezog Kant seine transzendentale Logik, streng genommen, nicht schlechtweg auf Mathematik, oder auf Naturwissenschaft als mathematische, sondern auf „reine" Mathematik und „reine" Naturwissenschaft, das heisst auf die erzeugenden Grundbegriffe beider, die immerhin, gemäss ihrer unlöslichen Einheit, unter einem gehörig erweiterten Begriff reiner Mathematik oder „exakter Wissenschaft" zusammengefasst werden könnten. Dann wird es fast gleichgültig, ob man die Logik (der Theorie) auf Mathematik oder auf Naturwissenschaft (nämlich hinsichtlich ihrer reinen Grundlagen) als das zugehörige Faktum einer Wissenschaft bezieht. Dem analog kann also auch die Ethik strenggenommen nur in einer reinen Rechtslehre, nur nach lässlicherer Ausdrucksweise in der Rechtswissenschaft schlechtweg (oder gar in der positiven Rechtswissenschaft, nach S. 70, Z. 8 v. u.) die verlangte Grundlage der Bewährung an dem Faktum einer Wissenschaft suchen sollen (in der positiven jedenfalls nur, sofern in dieser die reine liegt).

Immerhin bleibt auch so noch ein Zweifel zurück. Reine, wenn auch vielleicht nicht in Vollständigkeit die reinen Grundlagen der Naturwissenschaft liegen in eigener, in bestimmtem Sinne positiver, nicht als Ganzes etwa philosophischer Wissenschaft, eben in der Mathematik, deutlich zutage, in strenger und reiner Absonderung von positiver Naturwissenschaft, auch soweit sie mathematische ist. Und so wird die Zurückbeziehung der reinen Theoretik, als Philosophie der Naturwissenschaft, auf das sichere Faktum einer solchen, eben reinen und darum zweifellos gesicherten, dennoch positiven Wissenschaft begreiflich. Nicht ebenso liegen aber reine Grundlagen des positiven Rechts in eigener, wiederum (obwohl nicht im Sinne des „positiven" Rechts) positiver, dennoch reiner Wissenschaft unbestreitbar vor, sodass man auf sie als unabhängig gesichertes „Faktum" einer Wissenschaft sich zur Bewährung der ethischen Prinzipienlehre beziehen könnte, sondern sie liegen nur im positiven Rechte selbst, wie man annehmen muss, als seine Wurzeln, seine erzeugenden Faktoren zugrunde, aber tief untertage, und die eigne Arbeit der Philosophie hat sie erst zutage zu

fördern. Welcher Philosophie aber? Offenbar der Ethik: die doch, um sich selbst zur Wissenschaft zu sichern und zu reinigen, der Begründung auf das Faktum dieser reinen, das Recht als Wissenschaft konstituierenden Faktoren erst bedürfen sollte! Unfraglich hat hier die Analogie in der Art der wissenschaftlichen Sicherung zwischen der praktischen und der theoretischen Philosophie eine Lücke. Mathematik ist selbst nicht Philosophie, sondern ist positive Wissenschaft: eben darum findet die Logik, als Philosophie der theoretischen Erkenntnis, an ihr eine von ihr selbst in bestimmtem Sinne unabhängige Basis der Bewährung. Reine Rechtslehre dagegen liegt jedenfalls nicht deutlich und unzweifelhaft vor als im gleichen Sinne von Philosophie unabhängige, positive Wissenschaft, sondern die Philosophie der praktischen Erkenntnis selbst, die sich auf sie stützen soll, hat sie erst herauszuarbeiten. Geradezu wird daher bei Cohen die Ethik selbst zur Rechtsphilosophie, ja man sieht, bei der Strenge, in welcher Recht und Sittlichkeit von ihm aufeinander bezogen werden, nicht sogleich ein, wie sie überhaupt noch etwas andres dürfte sein wollen. Cohen spricht von einer „Arbeit der Rechtsphilosophie in der Ethik“ (S. 229), welche die Grundbegriffe des Handelns aus der positiven Rechtslehre offenbar erst herauszuschälen hat. Aber er sagt mehr: die Ethik erst stellt das Problem einer Kritik der reinen (praktischen) Vernunft auf, welches die neue Formulierung des alten Problems der Rechtsphilosophie sei. Allein wo bleibt dann die von Philosophie unabhängige, positive und doch reine Wissenschaft, welche dieser Philosophie zur Sicherung und Beglaubigung dienen sollte?

Indessen, so dringend hier eine weitere Klärung noch zu fordern bleibt, so darf doch diese Schwierigkeit auch nicht übertrieben werden. Sind die reinen Grundbegriffe des Rechts bis dahin nicht zweifelsfrei herausgestellt, sie liegen doch in der positiven Rechtswissenschaft selbst in faktischem, eben „positivem“ Gebrauch vor, unabhängig von Philosophie, so unabhängig wie nur irgend Mathematik von Philosophie unabhängig ist. Wenn also der Philosophie des Praktischen es allerdings so leicht nicht gemacht ist wie der Philosophie der Theorie; wenn sie das der Mathematik analoge Geschäft der reinen Herauslösung und Entwicklung der Grundbegriffe grösstenteils selbst zugleich auf sich zu nehmen genötigt ist, so übernimmt sie damit etwas, was eigent-

lich nicht ihres Amtes ist, sondern vonseiten der positiven Rechtswissenschaft längst hätte geschehen müssen. Sie tut es gleichsam nicht kraft ihres eigentümlichen Auftrags als Philosophie, sondern nur anstelle einer annoch fehlenden positiven Wissenschaft von den reinen Grundbegriffen des Rechts; in Absicht eben auf den Gebrauch, den sie für ihre eigentümliche Leistung davon zu machen gedenkt. Nicht die Ethik als solche wird damit zugleich die positive Lehre von den reinen Rechtsbegriffen, sondern nur der Ethiker nimmt, notweise, das Geschäft dieser bisher vermissten positiven Wissenschaft auf sich, insoweit als er für den davon verschiedenen, eigentümlichen Zweck seiner Wissenschaft es zu tun nicht vermeiden kann. Nicht in derselben Funktion also ist er selbst zugleich der Mathematiker und der Philosoph der reinen Handlung; und so bleibt das, worauf es zuletzt und entscheidend hier ankommt: die Beglaubigung der Philosophie der Handlung an dem Faktum einer positiven, dennoch reinen Wissenschaft von ihr, doch an sich möglich. Das Desiderat dieser unabhängigen reinen Rechtslehre freilich bleibt bestehen. Und dies auszusprechen ist hier um so mehr Veranlassung, da es genau dieses Desiderat ist, welches — Stammler durch seine „Theorie der Rechtswissenschaft" hat erfüllen wollen.

§ 7. (Rationale und historische Methode.) Noch ein anderes, nicht minder naheliegendes, sachlich vielleicht noch tiefer einschneidendes Bedenken aber harrt hier erst der Beschwichtigung. Zunächst: die Logik reicht (wie Cohen ausdrücklich anerkennt, S. 85, vgl. Log. d. r. Erk., S. 30. 38) über die Mathematik der Sphäre nach hinaus, sie ist nicht nur Logik der Mathematik. So kann es vollends nicht zweifelhaft sein, dass die Ethik der Sphäre nach nicht auf das Gebiet des Rechts schlechthin eingeschränkt bleiben kann. Soll sie doch die Logik der Geisteswissenschaften sein, auf Kultur als Ganzes sich so beziehen wie die Logik der Theorie auf Natur. Zwar behauptet nun Cohen, wie die reine Gesetzlichkeit der Natur in der Mathematik, so liege die reine Gesetzlichkeit der Kultur überhaupt im Recht. Denn alle Kulturarbeit vereinige sich im Staat, als der Welt — es darf daneben ruhig auch heissen: dem Reiche — der Geister (S. 247. 248). Der Staat aber sei notwendig Rechtsstaat, die Staatslehre notwendig Staatsrechtslehre (S. 63); ihre schliessliche formal-methodische Grundlage bilde daher, soweit auch, der Materie nach, die Aufgabe des Staats gedacht werden möge, den-

noch einzig das Recht. Und diese Ansicht scheint nach manchen Seiten sich sehr wohl durchführen zu lassen. Die Volkswirtschaft zunächst rechnet Cohen hier schlechterdings auf die Seite des Rechts; eine andere reine Grundlage als die des Rechts ist in ihr in der Tat bisher nicht gefunden. So entspricht es (wie kaum der Erinnerung bedarf) ganz der bekannten These Stammlers in dem Buche „Wirtschaft und Recht". Auch vonseiten der Pädagogik ist ein Einspruch schwerlich zu besorgen, wenn nur diese, wie es in der Tat zu fordern ist, folgerecht als soziale begriffen wird und daher, unter dem Titel des „Bildungswesens", dem Verwaltungsrecht, also dem Staatsrecht sich angliedert. Von der Kunst ist hier insofern natürlich abzusehen, als sie in der Ästhetik ihre eigene philosophische Grundlegung sucht und findet; sonst aber, als ein Bestandteil oder eine Seite, sage man nun der humanen Bildung oder der humanen Kultur, dürfte sie, mit der Erziehungslehre, durch das Mittelglied eben des „Bildungswesens" oder allgemeiner der Kulturpflege den Gesichtspunkten des genügend weit verstandenen Staatsrechts sich zwanglos unterstellen. Und so wäre wohl, wenn man von der Religion einstweilen absieht, die noch eine besondere Betrachtung fordert, das Gebiet der Geisteswissenschaften, dem Objekte nach, umschrieben. Dies ganze Gebiet scheint also zuletzt der Idee des Staates und damit der Methode des Rechtes wohl unterstellt werden zu dürfen.

Aber nicht nach dem Gebiet, sondern nach der Methode war hier die erste Frage. Die Geisteswissenschaften insgesamt, alle genannten und alle etwa noch vergessenen, scheinen aber in der Tat auch über eine ihnen eigentümliche Methode zu gebieten, die von der rechtlichen, so wie sie bis dahin von uns verstanden wurde, jedenfalls verschieden ist, nämlich die geschichtliche. Die Geisteswissenschaften als Geschichtswissenschaften zu begründen, das war vielleicht die gewaltigste Leistung der nachkantischen deutschen Wissenschaft und Philosophie auf dem Gebiete eben des Geistigen, angesichts deren am ehesten Kants ganze Methodik, wenn auch nicht zu scheitern, doch ihre Schranke zu verraten scheint. Will doch der Vorwurf nicht verstummen, dass die an Kant orientierte Philosophie, die Philosophie eben der „transzendentalen Methode", zwar allenfalls der Naturwissenschaft gerecht werde, aber der neuen grossen Errungenschaft der historischen Wissenschaften und damit dem ganzen eigentlich „geistigen" Gebiet nach seiner Sonderheit sich versage, daher es gewaltsam

der Natur zu nähern, allenfalls nach Art einer zweiten, einer Übernatur, aber doch eben naturartig, nämlich rational zu konstruieren unternehmen müsse, statt ein schlechthin Übernatürliches, Irrationales in ihr anzuerkennen. Nur allzusehr aber scheint gerade die Beziehung der Ethik, als „Logik der Geisteswissenschaften", auf das Recht, als „Mathematik" derselben, diesen Verdacht zu bestärken. Durchaus scheint sie dem Missverständnis Nahrung zu geben, als solle im Geistigen das geschichtliche Moment, das Moment des Werdens nicht nur, sondern Schaffens, des Vorgriffs ins nicht schon Erkannte, überhaupt nie abschliessend Erkennbare, ins nicht schon Rationale noch je ganz zu Rationalisierende — als sollte der Unendlichkeitssinn des Geschichtlichen, und damit aller Charakter schöpferischer Genialität geleugnet werden, die geistige Welt sich, gleich der natürlichen, in ein plattes Rechenexempel verwandeln, und so der „Geist", der das höchste und wahrste Leben bedeutet, eigentlich zu Materie d. h. zu Tode definiert und deduziert, in eine, wenn nicht endliche, doch allenfalls nur mathematisch unendliche, in ihrer Unendlichkeit immer berechenbar bleibende Summe oder allenfalls Potenzierung fixer, zeitloser Beziehungen schliesslich nur gedanklicher Art umgesetzt werden. Das hiesse aber ihn seiner eigensten „Natur" entfremden, ihn logisieren.

Wirklich ist vielleicht zu sagen, dass Cohen, seiner letzten Meinung nach, durch einen solchen Vorwurf nicht getroffen wird, da er gerade das Erschaffen der Zukunft, und zwar einer ewigen Zukunft (S. 399), als die eigentliche und letzte Bedeutung des Willens anerkennt und demgemäss den Charakter der unendlichen Aufgabe an ihm fort und fort hervorhebt. Aber freilich ist die volle Konsequenz daraus gerade nach der Seite der Methodik von ihm nicht deutlich genug entwickelt, nicht durchgreifend genug in der Richtung aus- und durchgeführt worden, dass der historischen Methode, gegenüber der rationalen, volle Gerechtigkeit geschähe.

Zwar wird anerkannt: Geschichte, als Geschichte der Menschen und ihrer Werke und Taten, ist Geschichte des „Geistes" und der „Ideen", oder aber es gäbe keine Weltgeschichte, sondern nur Naturgeschichte (S. 39). Aber es wird nicht ebenso bestimmt die geschichtliche Methode als gleichwesentliches Moment der Methode der Geisteswissenschaften neben der rationalen, die wir als kategoriale erkannten, hervorgehoben und zu ihr in

Verhältnis gesetzt. Besonders nimmt bei der ganzen, tiefgegriffenen Beziehung der Ethik auf die Rechtswissenschaft kein einziges Mal (soweit ich finde) die Reflexion die Richtung dahin, dass doch *das Recht selbst gar nicht anders als in geschichtlicher Gestalt*, d. h. ewig werdend, in Um- und Wiederumbildung begriffen, hoffentlich fortschreitend, vorliegt; dass sein „Faktum“, wesentlicher noch, möchte man sagen, als das der Naturwissenschaft, ein Fieri, nein ein Facere, ein Neu- und immer *Neu-Erschaffen* ist. Das wird besonders durch die Vergleichung mit der Mathematik eher verdunkelt als ins klare gestellt; denn wenn gewiss auch Mathematik Beziehungen und Beziehungen von Beziehungen ins Unendliche neu erschafft, so scheinen es doch immer Beziehungen unter solchem, was ewig nur *ist*, nicht *wird*, und somit selbst ewig, unveränderlich nur „seiende“ Beziehungen zu sein.

Wird dagegen einmal *Geschichte als eigentümliche Methode der Geisteswissenschaften* anerkannt: wird dann nicht die Ethik für ihre faktische Bewährung, mindestens *gleichermassen* wie nach der rationalen Seite auf die Rechtswissenschaft, so nach dieser, noch genauer zu bestimmenden, neuen *Dimension* gleichsam auf die Geschichtswissenschaft zu orientieren sein?

Dass die Ethik ihrerseits die *Voraussetzung*, wie der Soziologie und damit der *sozialen Entwicklung* (S. 43), so der Geschichte überhaupt in jedem Sinne ist, kann jedenfalls diese nicht untauglich machen, gleich dem Recht und, als wesentlich Staatengeschichte, gewiss in allerengstem Bezug zu diesem, der Ethik umgekehrt auch zur Grundlage der Bewährung zu dienen, da ganz das Gleiche vom Rechte selbst gilt. Hätte etwa nicht die Mathematik die Logik zur Voraussetzung? Ist nicht vielmehr eben, weil sie, und zwar ganz und gar, aus ihren Wurzeln heraus, so rein wie keine andre Wissenschaft erwächst und sich entwickelt, umgekehrt aus ihr die Logik (der Theorie) zu ermitteln und an ihr zu beglaubigen? So, sollte man denken, die Ethik an der Geschichte, in und mit der und in deren Sinne auch das Recht überhaupt als „Faktum“ nicht sowohl gegeben *ist* als neu und immer neu gegeben *wird*! Was bedarf es überhaupt hier noch weithergeholter Argumente? Ist Ethik die Lehre vom *Menschen*, vom *Begriff*, nein von der *Idee* des Menschen (Cohen, S. 3), ist aber der Begriff, die Idee des Menschen ohne die Allheit, ja

ohne „mit der Allheit anzufangen" (S. 7), nicht nur nicht zu vollenden, sondern überhaupt nicht aufzustellen — wo, in welcher andern methodisch wissenschaftlichen Gestalt gibt es denn diesen „Menschen" und gibt es diese Allheit: die „Menschheit", als in der Geschichte? Das dürfte umso weniger von Cohen verneint werden, wenn es richtig bleiben soll, dass „der reine Wille der Wille des geschichtlichen Seins, der geschichtlichen Wirklichkeit werden soll" (S. 82). Denn zwar gewiss ist nicht, was vernünftig, schon wirklich, sondern es soll erst wirklich werden; und ebenso gewiss ist nicht die geschichtliche Wirklichkeit Mass und Prinzip der sittlichen Vernunft (S. 331), sondern umgekehrt das Soll, das sie ausspricht, erst die Begründung dieser Wirklichkeit; welche Begründung — nämlich in der Ewigkeit der Zukunft — ebendamit selbst nur eine ewige, nicht irgendeinmal abschliessend gelöste Aufgabe ist. Aber eben so muss ja an dieser eigen gearteten, der geschichtlichen „Wirklichkeit", die im ewigen Schaffen der Zukunft, also selbst in einem ewigen Sollen, überhaupt nur besteht, das reine Vernunftgesetz des Sollens sich darstellen, also aus ihr auch ermittelt werden können; so wie am ewig neuen künstlerischen Schaffen allein, und nicht an einem fertigen — das hiesse toten — Bestand künstlerischer „Schöpfungen", das Gesetz der ästhetischen Vernunft sich darstellt und also zu ermitteln, also Kunstwissenschaft zwar nicht als Kunstgeschichte, aber jedenfalls nicht anders als auf Geschichtsgrund, nicht etwa rein rational, zu errichten ist.

Es fehlt für unsere These aber nicht an einer noch radikaleren, einer rein apriorischen Begründung, deren wir zugleich benötigt sind, um das Verhältnis des rationalen zum historischen Faktor in der Begründung der Ethik zur erforderlichen Klarheit zu bringen. Wir definierten die „rationale" Methode im Unterschied von der historischen als kategoriale. Könnte denn aber die historische Methode der Herrschaft der Kategorieen gänzlich entzogen sein? Vielleicht liegt gerade hier der tiefste Grund der Skepsis gegen die Geschichte. Die Skepsis ist voll begründet gegen einen „Historismus", welcher des Halts an der Kategorie überhaupt entbehren zu können glaubte. Darf aber dieser Halt der geschichtlichen Methode keinesfalls mangeln, so kann ihr Unterschied von der rationalen Methode schwerlich ein andrer — weder grösserer noch geringerer — sein als der

des regulativen vom konstitutiven Gebrauch der Kategorieen.

Zwar scheint dieser Unterschied sich decken zu müssen mit dem der Idee überhaupt — also (schliesst man weiter) des Sollens, also der praktischen Erkenntnis vom „Verstandesbegriff“, als Grundbegriff des „Seins“ im bloss theoretischen Sinne. Allein hiermit ist es wohl vereinbar, dass es den Unterschied des konstitutiven und regulativen Gebrauchs apriorischer Prinzipien nochmals innerhalb jedes der beiden Gebiete für sich gibt. Existiert doch auch empirische Theorie stets in dieser Doppelgestalt: an der Kategorie direkt, in ihrer konstitutiven Funktion gemessen: als (bedingt) rationales System; je nach der in ihr dargestellten systematischen Einheit gemessen an derselben in ihrer regulativen Erweiterung: als Stufe des „asymptotischen“ Fortschritts zur nie erreichten absoluten Systemeinheit. Als solche doppelte Betrachtungsart aber, sagen wir, muss es neben der konstitutiv-kategorialen die regulativ-kategoriale, d. h. neben der rationalen die historische Methode auch und erst recht im Praktischen geben; erst recht, denn es muss ja auf die regulative Betrachtungsart (weil auf die Aufgabe, auf das Sollen) hier sogar das Schwergewicht fallen. Diese aber deckt sich in der Tat mit der historischen, oder genauer, mit deren unterscheidendem Grundgesetz. Zwar unter der überhaupt bloss regulativen Idee der Zwecke steht alle praktische Erwägung, auch die als rational angesehene. Aber das hindert nicht, den an sich nie stillstehenden Entwicklungsgang auf gegebener Stufe (eines bestimmten, „positiven“ Rechtssystems, wie auf theoretischer Seite eines bestimmten, „positiven“ Natursystems) gleichsam im Querschnitt für die Betrachtung stillzustellen und so unter gleichsam konstitutivkategoriale, also rationale Erwägung zu stellen; während die ganze Reihe solcher Querschnitte, unter regulativ-kategorialer d. i. historischer Erwägung, erst den Sinn des Praktischen als des ewig Gesollten, als ewige „Erzeugung der Zukunft“ in der erreichbaren Vollständigkeit darstellt. Nach dieser Seite also möchte die methodologische Ansicht Cohens von der Begründung der praktischen Philosophie, nicht der Berichtigung, kaum der Ergänzung, aber immerhin einer Präzisierung ebenso fähig wie bedürftig sein.

Übrigens scheint Cohens Ethik selbst von einer andern Seite her auf eben diesen Punkt zu führen: nämlich durch die Ein-

führung des Gottesbegriffs in die Ethik. Das bedarf noch einer besonderen Prüfung,

§ 8. (Der Gottesbegriff und die Geschichte in Cohens Ethik.) Die Beziehung der Sittlichkeit auf das Recht nämlich erweist sich in der Durchführung zuletzt doch nicht erschöpfend, sondern über sie hinaus fordert ihr Recht noch die unleugbar faktisch vorliegende Beziehung der Sittlichkeit auf die Religion, oder, um diese sogleich auf ihren Reingehalt zurückzuführen, auf die Gottesidee. Es kann ja wohl nicht zweifelhaft sein, dass diese, mag auch mit gutem Grunde das Reich Gottes eben als „Reich" d. h. nach Analogie einer Rechtsordnung gedacht werden, über den blossen Rechtsbegriff wesentlich hinausgeht. Dies Hinausgehen kann aber, unter dem Gesichtspunkt reiner Methodik angesehen, zuletzt kein andres sein als das der historischen als der regulativen über die rationale als die konstitutive Erwägung. Denn das besondere Problem, welches das Übersteigen des blossen Rechtsbezugs der Ethik herbeiführt, ist nach Cohen eben das der fortschreitenden Verwirklichung des Sittlichen oder der „Erschaffung der Zukunft". Darin erkannten wir schon oben den eigentümlichen Sinn geschichtlicher Erwägung. Die Frage der „Verwirklichung" aber ist eben die der regulativen Prinzipien.

Zwar führt Cohen, von dem Gesichtspunkte der Verwirklichung aus, die Gottesidee und mit ihr die Geschichte anscheinend auf ganz anderem Wege ein. Er fordert die Aufnahme des Gottesbegriffs in die Ethik aus der Rücksicht, dass die Ethik, die für sich zwar in völliger Unabhängigkeit von ihm zu begründen sei, zu ihrem Abschluss noch einer letzten Vereinbarung mit der Logik (der theoretischen Erkenntnis) bedürfe. Nicht die Theoretik für sich, noch die Ethik für sich, würde auf den Gottesbegriff führen, gefordert aber werde er durch die schliesslich notwendige (und zwar rein unter dem Gesichtspunkte der Methode notwendige, selbst rein methodische) Vereinigung beider. Denn zuletzt frage es sich nicht bloss, was das Sittliche sei, sondern es frage sich nach der Verwirklichung des Sittlichen, Wirklichkeit aber sei eine Kategorie und zwar die wesentlich unterscheidende Kategorie der Logik, das heisst hier: der Theoretik.

Indessen nicht unmittelbar wenigstens scheint mir die Verbindung der Ethik mit der Logik das hier Erforderliche zu leisten, sondern auf den Unterschied des konstitutiven und des regulativen

Sinnes der eignen Prinzipien der Praktik kommt es ganz wesentlich an. Nämlich die reine Ethik, die unmittelbar, für sich, auf den Gottesbegriff nicht führen würde, genügt zwar, um das Sittliche seinem Begriff nach zu konstituieren, aber darüber hinaus erhebt sich schon auf dem Boden der Ethik selbst die Frage, ob das Sittliche, dem so konstituierten Begriffe gemäss, denn nun bestimmt sei, ewig nur Aufgabe zu bleiben, oder ob und nach welchen Gesetzen die Aufgabe wenigstens einer beständig fortschreitenden, wenn auch nie abschliessenden Lösung zugänglich gedacht werden dürfe und müsse. Das aber ist ersichtlich die Frage der regulativen Bedeutung der reinen Prinzipien der Ethik selbst, und nicht, jedenfalls nicht unmittelbar, eine Frage der Theoretik. In der Tat nicht die theoretische Grundkategorie der Wirklichkeit ist es, die etwa hier unmittelbar praktische Bedeutung gewänne: das Wirklichwerden des Sittlichen bleibt immer abgründlich verschieden vom Wirklichwerden des Natürlichen; es kann, es darf doch nicht ein Naturwerden des Sittlichen bedeuten, sonst wäre es eben nicht das Sittliche, das sich verwirklicht. Also kann nicht die Modalitätskategorie der reinen Theoretik zugleich einstehen für die Verwirklichung des Sittlichen, sondern nur ihr praktisches Analogon. Gewiss ist auch die enge Verbindung der Ethik mit der Theoretik zu fordern; aber diese Verbindung ist hinreichend gewahrt, wenn nur die Analogie der Begründung beider sich, unter voller Erhaltung ihres Unterschieds, aber auch ihrer genauen Wechselbeziehung, in reiner Konsequenz durchführt. So verhält es sich in der Tat nach unserer Vorstellung des Verhältnisses beider: die Logik der reinen Theorie bestimmt einerseits in konstitutiven Gesetzen, worin überhaupt eine „Natur“ besteht, welchen „Bedingungen“ sie genügen muss, um überhaupt als eine solche „möglich“ zu sein; die wirkliche Darstellung der Erscheinungen aber im Zusammenhang einer oder vielmehr „der“ Natur — nämlich in asymptotischer Annäherung an das unendlich-ferne Ziel ihres einzigen, geschlossenen Gesetzeszusammenhangs — bestimmt sich nach denselben logischen Grundgesetzen in ihrer Erweiterung zu Regulativen der Forschung. Damit tritt das Sollen, das in andrer Richtung die Praktik im Unterschied von der Theoretik begründet, in gewissem Sinne sogar in die Theoretik selbst ein, die ebendamit zugleich unter geschichtliche Erwägung tritt. Umgekehrt bedeutet die regulative Funk-

tion der apriorischen Prinzipien der Praktik allerdings zugleich deren engste Wiedervereinigung mit der Theoretik, indem es die „Verwirklichung" der praktischen Idee, in gleichfalls asymptotischer Annäherung, ist, für die sie die Regulative aufstellt; nicht aber als ob das Sittliche je im Natursinn wirklich werden sollte oder könnte, sondern umgekehrt: indem alles natürlich Wirkliche und je zu Verwirklichende zugleich unter praktische Erwägung gestellt und der Verwirklichung des praktisch Seinsollenden dienstpflichtig gemacht wird. Die Ausführung der regulativen Erwägung aber zugleich nach beiden Richtungen, der theoretischen wie der praktischen, ist die Geschichte. So ergibt sich, dass unter dem Gesichtspunkte der Geschichte die Aufgaben beider, der Theoretik und der Praktik, sich methodisch aufs strengste vereinigen und zu einer einzigen Erwägung fortschreitender Geistes- oder Kulturentwicklung zusammenschliessen. Naturwissenschaft, als menschliche Erkenntnis angesehen, fällt unter diesem Betracht selbst mit unter geisteswissenschaftliche Erwägung, so dass hier in der Tat aller Gegensatz von Natur- und Geistes- oder Kulturwissenschaft sich aufhebt und beide aufs vollständigste ineinandergreifen.[1]) Den obersten methodischen Richtpunkt aber findet diese zweiseitig regulative d. h. die historische Erwägung, in der höchsten Weite ihres Umfangs verstanden, unweigerlich in der endlichen Zuspitzung der „Idee" zum „Ideal", welche als den unzerstörbaren reinen Kern des Gottesgedankens erkannt zu haben vielleicht das entscheidendste Verdienst Kants um die menschliche Kultur ist. Dass durch den Idealbegriff „Gott" der Begriff der Geschichte methodisch konstituiert wird, ist von Cohen oftmals ausgesprochen worden, und es wird bei jeder eindringenden Prüfung klar, erfordert daher hier ein längeres Verweilen nicht. Das bedeutet nicht die Aufhebung der Religion, sondern gerade ihre Bestätigung, nur aber zugleich ihre Reinigung zur erweiterten, nämlich in strenger Durchführung der Idee nach ihrer regulativen Bedeutung erweiterten, und durch eben diese mit der Theoretik in genaueste Verbindung gesetzten — Ethik.

§ 9. (Prüfung der ausschliesslichen Beziehung der Ethik auf das Recht, nach Seiten des Inhalts.) „Methodus antevertit omnem scientiam", sagt Kant (De mundi

---

[1]) Man vergleiche hierzu die Ausführungen meiner Sozialpädagogik, bes. § 18.

sens. etc. § 23) in kaum übersetzbarer Prägnanz. Daher darf wohl erwartet werden, dass die gewonnene Klärung über die „Methode“ auch für die „Scienz“ über Recht und Sittlichkeit, in Hinsicht ihres *Objekts*, einigen Gewinn abwerfen werde. Über die genaue Zusammengehörigkeit beider, über die letzte Einheit ihres Prinzips kann ein Zweifel ferner nicht obwalten. Aber auch die engste, die ganz ausschliessliche Zurückbeziehung der Sittlichkeit auf das Recht könnte nichts daran ändern, fordert vielmehr erst recht, dass unterhalb des gemeinsamen Prinzips dem Rechte sein eigener Charakter: der der *Positivität* einer eigentlichen Objektwissenschaft im Unterschied von einer reinen Methodenwissenschaft, verbleibt. Dieser aber kann nur darin bestehen, dass es *vom zu Bestimmenden aus*, eben als dem „Positiven“, Konkreten, nämlich vom konkreten *Problem* aller praktischen Bestimmung, zur „reinen“ Bestimmung erst den Weg beschreiben will, jenen Weg, den wir gleichnisweise als den von der Peripherie zum Zentrum, nicht vom Zentrum zur Peripherie, bezeichneten. Cohens Ethik unterliegt aber, gerade in der Strenge ihres aprioristischen Vorgehens, die ihre Hauptstärke ist, dem Verdacht, dass sie diesen *Charakter des Positiven* im Begriffe des Rechts allzuwenig zu seiner begründeten Geltung kommen lasse und so das Recht in der Sittlichkeit, damit aber auch die Sittlichkeit im Recht zu bedingungslos aufgehen lasse. Dies ist jetzt zu prüfen.

Wille, behauptet Cohen, gibt es nur in einem *Gegenverhältnis Wollender*. Das *Selbstbewusstsein* sogar, welches eigentlich überhaupt nur als praktisches, nicht bloss theoretisches zu verstehen ist, ist durchaus bedingt durch das Bewusstsein des *Andern* (Kap. 4, S. 213). Daher gibt es überhaupt *kein Individuum* im ethischen Sinne *ohne Rechtsgemeinschaft*; das Individuum hat keine auf sich ruhende Bedeutung in der Ethik. Also kann es nicht eine besondere Sittlichkeit für das Individuum, eine besondere für die Gemeinschaft geben. Durch die Beziehung auf das Individuum einerseits, den sozialen Verein andrerseits, hat man nun, nicht bloss innerhalb der Ethik die individuale von der sozialen, sondern überhaupt die sittliche Gesetzgebung als Ordnung des Individuallebens von der rechtlichen als sozialer Ordnung unterscheiden und trennen wollen. Solche Scheidung also ist ganz und gar unstatthaft.

Zur letzten Begründung dieser Thesen bezieht sich Cohen (S. 234) darauf, dass nach Feststellung der Logik der theoretischen

Erkenntnis das Einzelne überhaupt keine selbständige Einheit darstelle. Das gelte vollends in der Ethik. Das einzelne, überhaupt nur „scheinbare“ Individuum vermöchte gar nicht zu wollen noch zu handeln, es muss erst „befreit und erlöst werden von den Schranken seiner Einzelheit, um wollen und handeln zu können“ (S. 189); auf die Allheit kommt es beim Begriff der Handlung ganz und gar an. Das „Selbstbewusstsein“, als Wille zum Selbst, erzeugt sich erst in der Handlung; Wille und Handlung aber vollzieht sich allein im Staat, unter einem Gesetz, also nach Rechtsbegriffen (S. 259 ff.). Oder, wenn man nach „Gesinnung“ und „äusserem Verhalten“ zwischen Sittlichkeit und Recht scheiden will, so ist zu bedenken, dass Sittlichkeit und daher Ethik (S. 72) sich streng und ausschliesslich auf die Handlung zu beziehen, die Gesinnung allenfalls nur als Vorstufe der Handlung in Betracht zu ziehen hat; Handlung aber gibt es nur in den Wechselbeziehungen des sozialen Lebens, somit unter Rechtsbegriffen. In bezeichnendem Gegensatz etwa zu Schleiermacher, der Kant die einseitig juridische Auffassung der Sittlichkeit zum Vorwurf macht, findet daher Cohen an Kant zu beanstanden, dass er die Sittlichkeit noch lange nicht ausschliesslich genug auf das Recht bezogen habe (S. 342).

Schwerlich dürfte nun, was den Kern des Gedankens betrifft, dieser Auffassung zu widersprechen sein; am wenigsten könnte ich ihr widersprechen wollen, nachdem ich schon in der Schrift „Religion“ (1894, 2. Aufl. 1908, S. 80) es einen „ewigen Irrtum“ genannt habe, dass man ein Einzelner sei, und in der „Sozialpädagogik“ (3. Aufl. S. 84) erklärt habe, das Individuum sei eine blosse Abstraktion gleich dem Atom des Physikers; ein Selbstbewusstsein gebe es allein in Entgegensetzung und zugleich positiver und zwar Willensbeziehung zum Andern (S. 90. 93).

Indessen wird dadurch der methodische Unterschied äusserer und innerer Willensbestimmung oder Verpflichtung, wie er sich oben ergeben hat, keineswegs zunichte. Der Materie nach bezieht sich — das wurde voll anerkannt — die Willensbestimmung oder Verpflichtung allerdings stets auf das gegenseitige Verhalten in einem (wirklichen oder gedachten) sozialen Verein; auf den Einzelnen nur als Glied einer wenigstens ideellen Wechselbeziehung unter Vielen, schliesslich Allen. Aber formal, nach der Art und dem Sinne der Verpflichtung, oder nach dem unmittelbaren Bestimmungsgrunde, ist die Willensbestimmung in

dieser doppelten Weise denkbar und notwendig zu denken: als „innere", d. h. als unmittelbare Folge aus dem eignen Gesetze des Wollens im Wollenden selbst, durch das also dieser sich vor sich selbst (und wenn er allein in der Welt wäre) verpflichtet weiss, ungefragt ob das gleiche Gesetz auch vom Andern, auf den die gewollte Handlung sich in den Folgen erstrecken mag, oder von einem sozialen Vereine, dem er sich zugehörig denkt, anerkannt und gewollt wird, oder aber als „äussere", d. h. gemäss einem Gesetze, durch welches der Eine dem Andern, und zwar grundsätzlich immer wechselseitig, verpflichtet wird, daher die dem Einzelnen vorgezeichnete Richtung des Willens ihn bindend nur gedacht wird unter Voraussetzung der gleichen Bindung der Andern, mit denen er sozial verbunden ist. Im ersten Fall ist die bestimmende Rücksicht ausschliesslich die der inneren Zusammenstimmung des Willens des Einzelnen, dessen Wille bestimmt werden soll, unter dem Gesetze der praktischen Vernunft als dem seiner eigenen Vernunft; im andern die der äusseren Zusammenstimmung der sozial verbundenen Einzelnen untereinander in ihren Willenshandlungen, gewiss unter demselben obersten Gesetze der praktischen Vernunft d. h. der Zweckeinheit überhaupt, ohne Frage aber nach der inneren Zustimmung des so Verpflichteten. Der Materie nach werden innere und äussere Verpflichtung, wenigstens in jeweils letzter Erwägung, stets zusammenfallen, jedenfalls sich nicht widersprechen können, da ja für beide dasselbe letzte Gesetz (der schliesslichen Einheit der Zwecke) unbedingt bestimmend, und da die durchgängige Zusammenstimmung der eignen Zwecke für das im sozialen Verein überhaupt nur lebende und bestehende Individuum so wenig ohne schliessliche Zusammenstimmung mit den Zwecken der sozialen Vereinigung möglich ist wie diese ohne jene. Allein diese schliessliche materiale Koinzidenz hebt den formalen Unterschied der inneren und äusseren Bindung nicht auf. Das aber ist eben der Sinn der Unterscheidung der „moralischen" Verpflichtung als innerer von der rechtlichen als äusserer, so wie sie von Kant und denen seiner Nachfolger, welche dessen Gedanken aufgenommen und festgehalten haben, wesentlich und primär verstanden wird.

Es braucht von diesen gar nicht geleugnet zu werden, wird auch, soviel ich erkennen kann, von ihnen nicht geleugnet, dass in der „Legalität" die „Moralität" als „immanente Kraft" enthalten sei, dass „Moralität der Legalität als einer ihr gleichartigen

Kraft einwohne“ (Cohen S. 66). Ist wenigstens unter der „Kraft“ der Moralität die begründende Kraft der „praktischen Vernunft“ gemeint (und es kann nichts andres gemeint sein), so ist sicherlich nur diese auch in der Legalität wirksam; deren „Kraft“ ist also mit der der Moralität nicht nur gleicher Art und gleichen Ursprungs, sondern eben in ihrem Ursprung identisch; nur die Bestimmungsrichtung ist in beiden verschieden, nämlich sie geht, wie wir sagten, im einen Fall von der Peripherie zum Zentrum, im andern vom Zentrum zur Peripherie. Diesen Unterschied aber scheint Cohen zu übersehen, wenn er dem Recht gegenüber der Sittlichkeit, und damit auch dieser gegenüber jener, durchaus keinen eigenen methodischen Charakter zugestehen zu wollen scheint. Er hätte ihn, unbeschadet alles dessen, was er mit der strengen und ausschliesslichen Beziehung der Ethik auf das Recht, des Rechts auf die Ethik beabsichtigt, unbedenklich zugestehen dürfen. Recht und Sittlichkeit bleiben, und zwar, ideell genommen, ihrem ganzen Umfang und Inhalt nach, aufeinander wechselseitig, ganz in der Strenge, wie Cohen es fordert, bezogen, auch wenn sie der methodischen Richtung nach in der von uns angenommenen Weise sich unterscheiden. Die Kreise (um im Bilde zu bleiben) decken sich, nur die Richtungen sind verschieden, zugleich aber zueinander streng korrelativ, eben wie die Wege von der Peripherie zum Zentrum und vom Zentrum zur Peripherie. Das Zentrum vertritt die in der Tat zentral bestimmende Vernunfteinheit des Wollens, die Peripherie das jeweils zu bestimmende Einzelwollen; die Bestimmung vom Zentrum her bedeutet demnach die reine, autonome, d. h. sittliche Willensbestimmung, die von der Peripherie her die zur Autonomie erst hinaufzuläuternde, zunächst aber unleugbar vorliegende Heteronomie; die äussere d. h. vom Bedingten den Ausgang nehmende, wenngleich auf die unbedingte Erhaltung des autonomen sittlichen Selbst zuletzt gerichtete Bestimmung des besonderen, konkreten Wollens der Einzelnen, als idealer Glieder des in keinem gegebenen Zeitpunkt schon bestehenden, sondern erst angestrebten, ewig nur anzustrebenden „Reiches“ der Zwecke.

Sollte, gegenüber der rechtlichen, die eigentümlich sittliche Bestimmungsart ganz in Wegfall kommen, so käme damit nichts geringeres in Wegfall als — die Autonomie. Denn diese ist der eigentümliche Gesichtspunkt der rechtlichen Bindung entschieden nicht. Sie zielt zwar auf Autonomie, sie hat in ihrer überhaupt

teleologischen Methodik sie sogar zum letzten bestimmenden Prinzip, dieses ist ja für Recht und Sittlichkeit ein und dasselbe; aber die rechtliche Bestimmung des einzelnen Wollens ist als solche entschieden nicht autonome, sondern heteronome. Sie muss es sein, eben weil Autonomie niemals gegebenes Faktum, sondern ewig nur Aufgabe, mithin von ihrer Gegenseite, der Heteronomie her erst anzustreben ist. Also die Heteronomie des Rechts gründet sich zwar (wie es von Fichte besonders lehrreich ausgeführt worden ist) zuletzt auf die Autonomie des Sittlichen, aber es ist dennoch, so wie es als konkretes überhaupt nur „ist", und bleibt, als konkretes, immer seiner Form nach heteronom.

Und ebendeshalb bedarf die Autonomie des Sittlichen noch einer eignen Vertretung, nicht im Recht, nicht unter der Form des Rechts, sondern in besonderer, eigener, sittlicher, gleichwohl konkret (wie wir sagten: nach der Peripherie hin) gerichteter Erwägung. Diese hat, eben sofern sie den Standpunkt der Autonomie in Reinheit zu vertreten den eigentümlichen Beruf hat, ihrerseits nicht den Standpunkt des äusserlich verbindenden Gesetzes des sozialen Vereins, sondern den der Selbstbestimmung des Individuums einzunehmen und konsequent festzuhalten. In diesem, nur in diesem Sinne ist es methodisch wohlbegründet, dass reine Ethik vom Standpunkte des Individuums, positives Recht vom Standpunkte der Wechselbeziehung im konkreten sozialen Verein die Willensbestimmung vorzunehmen habe. Dagegen wäre es falsch, der Materie nach das Gebiet des Praktischen zwischen Recht und Sittlichkeit so abzuteilen, dass die Sphäre der sozialen Beziehungen und damit das „Äussere" der Handlung dem Recht, unabhängig von der Sittlichkeit, die Sphäre des Innenlebens des Individuums — eines „Wollens" also, das nicht bis zu einem auf den Andern sich miterstreckenden Handeln gelangt — einer „Ethik" zufiele, die nun umgekehrt auf Recht und soziales Zusammenwirken keine Rücksicht zu nehmen hätte. Gegen eine solche materiale Scheidung sind Cohens Einwendungen voll begründet, aber sie treffen damit nicht auch die formal-methodische Unterscheidung im eben erklärten Sinne.

Seit Kant ist der einzig zulässige Sinn der Individualität (in ethischem Zusammenhange) die Autonomie, immerhin in Bezug auf ein begrenztes Einzelbewusstsein erwogen. Daher würde die gänzliche Ablehnung einer Willensbestimmung vom Standpunkte des Individuums in der Tat die Preisgabe der Autonomie bedeuten.

Aber diese steht vielmehr im Mittelpunkte der ganzen Ethik Cohens, der darin durchaus in der Bahn Kants verbleibt (s. bes. Kap. IV—VII). Auch wird von Cohen selbst im besondern die Eigenart des Standpunktes des sittlichen Individuums, und zwar auch im Sinne des Einzelwesens — nur, wie es auch allein richtig ist, allerdings stets in unaufheblicher Zurückbeziehung zu dem der Sozietät, nie in gänzlicher Loslösung von ihr — berücksichtigt und zur Geltung gebracht. Namentlich wird der im Zusammenhang unsrer Frage vorzüglich wichtige Begriff der Verantwortlichkeit von Cohen ganz und gar auf Selbstverantwortung gegründet, und es wird hierbei ausdrücklich eine Eigenart der Ethik nicht bloss der Religion, sondern auch dem Recht und Staat gegenüber anerkannt (S. 370, vgl. 387), und zwar eben im Sinne der Behauptung des Individuums, das nicht in einem Bruchteil statistischer Wahrscheinlichkeit aufgehen dürfe (S. 372). Ein andrer, heisst es hier, sei der Standpunkt für das Urteil des Richters (über die „Schuldigkeit", nicht die „Schuld"), ein andrer der des Individuums: jener juristisch, dieser ethisch. Wie sollte eine solche Unterscheidung, den Voraussetzungen einer reinen Vernunftethik gemäss, anders als im eben erklärten Sinne verständlich werden? — Aber auch ganz allgemein und prinzipiell wird ein Richtungsunterschied, eben wie wir ihn behaupten, wenigstens an einer Stelle von Cohen anerkannt (S. 475): „Das Selbstbewusstsein ergeht sich in zwei Richtungen, in der des Individuums und in der der Allheit. Beide Richtungen haben den gleichen Wert für die Erzeugung des Selbstbewusstseins; beide Richtungen müssen beschritten und eingehalten werden. Aber es sind doch eben zwei Richtungen: so wird es zu erwarten sein, dass für jede dieser beiden Hauptrichtungen des Willens und der Handlung zwei besondere Wegweiser aufzurichten sind", die nur nicht auch zu besonderen Zielen hinführen können, denn das Ziel sei freilich nur das eine des Selbstbewusstseins, von dem wir schon hörten, dass es ebensosehr und gleich fundamental als soziales wie als individuales zu verstehen sei.

Hiernach liegt eine grundsätzliche Differenz der letzten sachlichen Auffassung zwischen Cohen einerseits, Kant, Fichte und deren Nachfolgern andrerseits nicht vor. Indessen muss man gestehen, dass die hier so bestimmt anerkannte Zweiseitigkeit der Aufgabe der praktischen Philosophie erst an sehr später Stelle im

ethischen System Cohens auftritt, und auch von da ab nicht durchweg streng festgehalten und deutlich durchgeführt wird. Übrigens wird noch des öftern die bestimmte Beziehung der Tugendlehre auf das Individuum hervorgehoben (so S. 499, 520, am meisten bei der Tugend der Humanität, S. 629 ff.). Und es kommt dabei manches wieder zu vollen Ehren, was zuvor, bei der schroffen Zurückweisung jeder Begründung praktischer Lehren, die nicht bedingungslos den Standpunkt der „Allheit" einnimmt, gänzlich beiseite geworfen zu werden schien: so die „Gesinnung" (S. 427) und die „relativen Gemeinschaften" (S. 486 und 570), die in der Tat nicht ausschliesslich aus der Allheit, sondern nur aus dem Gesichtspunkte der Besonderung und zuletzt der zu sozialem Wollen erst zu verbindenden Einzelnen ihre Begründung finden können. Wie aber hierbei, so wäre bei den Tugenden der Wissenschaft, der Philosophie (S. 509 f.), des reinen Denkens überhaupt (S. 514), der Bescheidenheit, der Tapferkeit gegen die Sinnlichkeit und im Leiden, der Freundschaft, der Liebe der Geschlechter und noch manchem andern mit einer ausschliesslichen Begründung auf das Recht offenbar nicht durchzukommen, die denn auch von Cohen nicht unternommen wird. Ein Zusammenhang zwar lässt sich auch da überall festhalten und muss festgehalten werden. Wirklich ist und bleibt das Individuum in jeder der hier in Betracht kommenden Beziehungen Individuum der Allheit. Aber die bestimmende „Richtung" der praktischen Gesetzgebung auf die Allheit und auf das Individuum bleibt dabei immer gleich verschieden; eine gänzliche Zurückführung der „Tugend" des Individuums auf die der Gemeinschaft, ohne eine Besonderung, die zuletzt bis zum Einzelnen herabreicht, wäre offenbar unmöglich. Folglich kann die „Orientierung" der Ethik auf Recht und Staat, so grundsätzlich wohlbegründet sie ist, als allein richtendes Prinzip für den Auf- und Ausbau des Systems der Ethik nicht festgehalten werden.

§ 10. (Stammlers „Reine Rechtslehre".) Wir sind nun vorbereitet, die Aufstellungen Stammlers über Recht und Sittlichkeit in direkte Prüfung zu nehmen. Wir hätten dabei in jedem Fall (auch wenn nicht der Bericht über das neue Werk hier besonders bezweckt würde) die jüngste und abschliessende Darstellung, die der „Theorie der Rechtswissenschaft", zugrunde zu legen. Sie bleibt zwar mit der der beiden vorausgegangenen Werke in allem Grundsätzlichen einig, sie gibt aber der hier fraglichen Lehre eine noch vereinfachte, damit durchsichtigere und also leichter zu

prüfende Gestalt, meidet geflissentlich alle nicht zwingend zur Sache gehörigen Nebenbetrachtungen, historischen, religiösen oder sonstwie populären Anlehnungen und erstrebt und erreicht so eine Strenge des logischen Aufbaus der Theorie, die von der Kritik an den früheren Werken bisweilen, und nicht ganz ohne Grund, vermisst worden ist. Das Werk ist in der Tat musterhaft in der schlichten und deutlichen Disposition der Probleme und unbeirrt durchgeführten Einheit des Verfahrens. Nichts kann willkommener sein für eine Kritik, der einzig daran liegt, über die Fragen selbst zu grösserer Klarheit zu kommen und womöglich sie zum Austrag zu bringen.

Rechtswissenschaft ist selbst Theorie, folglich die Theorie der Rechtswissenschaft Theorie höherer Stufe, Theorie der Theorie. Diese höhere Stufe kann nur Philosophie sein; und so würde wohl Stammler selbst nicht widersprechen, wenn wir den Titel „Theorie der Rechtswissenschaft" einfach als Umschreibung für Rechtsphilosophie deuten würden. Doch ist diese Umschreibung sehr zweckmässig, weil sie sogleich die Abwehr des Missverständnisses einschliesst, als wolle wieder einmal Philosophie die Wissenschaft meistern und von jenen „hohen Türmen" herab, um die bekanntlich „viel Wind" ist, auf sie herniederblicken, statt in dem „fruchtbaren Bathos der Erfahrung" sich heimisch zu machen und aus ihr vor allem zu lernen.

Der streng „kritische", der Immanenzstandpunkt dieser philosophischen Rechtstheorie wird denn auch gleich in der Einleitung nachdrücklich betont (Einl. 5, S. 21 ff.). Sie will nicht Erkenntnis neuer Gegenstände (S. 22) sein, nicht einen neuen Inhalt des Rechts dem positiven gegenüberstellen (8, S. 32 f.), sondern sie forscht lediglich nach den reinen Bedingungen, denen jede rechtliche Aufstellung, um als solche anerkannt werden zu dürfen, genügen muss. Auch nicht ein vollkommenes, ideales, unbedingt richtiges Recht will sie dem bedingt gewordenen, ja notwendig unvollkommenen Recht als Muster entgegenhalten (S. 33), sondern sie fragt nach den allgemeingültigen Bestimmungen, die notwendig gelten müssen, wenn Jurisprudenz Wissenschaft sein soll. Jeder Rechtssatz will doch den Gedanken des Rechts vertreten, sonst versteht er sich selbst nicht (6, S. 25); diesen „Gedanken" gilt es in Reinheit herauszuschälen. Solche Forderung kann keine positive Rechtslehre ablehnen, mag sie auch, als positive, ihre Erfüllung nicht zu ihrer Aufgabe rechnen,

sondern sie, eben als eine eigene, eine Aufgabe eigner Art, einer besonderen Theorie nicht des Rechts sondern der Rechtswissenschaft überweisen. Jedenfalls handelt es sich nicht um eine blosse „schmückende Zutat“, nicht um eine letzte Krönung des übrigens fertigen Baues der Rechtswissenschaft (S. 241), sondern um ihr Fundament, um die Gesetzlichkeit, nach der sie überhaupt als Wissenschaft „allein möglich“ ist.

Also: das Faktum der Rechtslehre als Wissenschaft liegt vor; nach der Möglichkeit dieses Faktums wird gefragt: so entspricht diese Problemfassung der Rechtsphilosophie, welche der Verfasser mit allem Grunde als neu und eigentümlich behaupten darf, in aller Strenge der Grundforderung der transzendentalen Methode Kants.

Sie entspricht ihr aber auch in der nun erst mit voller Wucht auftretenden Forderung der Reinheit d. i. unbedingten Allgemeingültigkeit aller Sätze der reinen Rechtslehre vom ersten bis zum letzten. Alle Besonderheiten des Rechts müssen, nicht der Materie nach, aber formal, nach der „Art ihrer Bestimmtheit“ durch den Gedanken des Rechts eingesehen werden können, wodurch das Ganze aller möglichen Rechtserwägungen sich zu einer strengen Einheit zusammenfügt und dem obersten Grundsatze der Einheit des menschlichen Wollens überhaupt sich unterstellt (1, S. 3). So gibt es allerdings nicht unbedingt allgemeingültige Rechtssätze (2, S. 5; wie im theoretischen Gebiet nicht unbedingte Naturgesetze); die Allgemeingültigkeit betrifft allein das ordnende Verfahren, d. i. den „Rechtsgedanken in seiner formalen Bedeutung“. Aber so wird die Darstellung einer reinen Rechtslehre in „festen Gedankengängen“ möglich, „in deren Verfolgung es allein begreiflich ist, einen gegebenen Bewusstseinsinhalt als einen rechtlichen zu haben“ (S. 5). So und nur so wird zugleich das alte Desiderat einer eignen „Logik des juristischen Denkens“ erfüllbar (S. 12). Ihre bedingenden und bestimmenden Richtlinien müssen ein geschlossenes System bilden, an dessen Spitze der Begriff des Rechts steht, der seinerseits dem Grundgesetze des Wollens überhaupt sich unterordnet (S. 13 f.). Es ist unnötig, den Kenner der Kantischen Transzendentalphilosophie erst darauf aufmerksam zu machen, wie genau diese Problemfassung der reinen Rechtslehre in jedem Zuge den Forderungen der „kritischen Methode“ entspricht.

§ 11. (Begriff und Idee des Rechts.) Für die weitere Disposition des hiermit gestellten Programms der reinen Rechtslehre aber ist an erster Stelle bestimmend die streng vollzogene und durchgeführte Distinktion zwischen Begriff und Idee des Rechts. Auch diese versteht sich ganz aus dem Gesichtspunkte der transzendentalen Methodik; nämlich sie vertritt genau den Unterschied der konstitutiven Grundsätze von den regulativen Prinzipien des Rechts. Der „Begriff" des Rechts kann durch einen gegebenen, bedingten Rechtssatz restlos erfüllt sein, und muss es sein, wenn er als ein Satz des Rechts überhaupt soll ausgesprochen werden dürfen; die „Idee" des Rechts kann in einem bedingten Rechtssatze, auch selbst als bloss gedachtem Beispiel, nie restlos erfüllt sein; denn sie bedeutet nur die Forderung, ja die Frage nach einer „unbedingt einheitlichen Ordnung der einzelnen Mittel und Ziele" des Rechts, die durch diese und also durch einzelne Rechtssätze wohl von Stufe zu Stufe näherkommend, aber nie als unbedingte in Vollständigkeit dargestellt sein kann (VI, 1, S. 441). Der „Begriff" bezieht sich also auf das Recht überhaupt, er gibt die Bedingungen an, welche erfüllt sein müssen, damit etwas überhaupt ein Recht (ein Willenssatz ein Rechtssatz) sei; die „Idee" dagegen betrifft die Beurteilung allemal eines bestimmten Rechts, unterschiedlich gegen anderes, danach, bis zu welchem Grade es der grundsätzlichen Forderung der unbedingt einheitlichen Ordnung des Miteinanderwollens nahekomme oder hinter ihr zurückbleibe. Dies aber ist der Unterschied konstitutiver und regulativer Prinzipien; so ist z. B. der konstitutive Grundsatz der Kausalität eine allgemeingültige „Art der Bestimmung", als eine Bedingung, der jedenfalls genügt sein muss, wenn ein theoretischer Satz überhaupt als Satz der Naturwissenschaft soll ausgesprochen werden dürfen; nämlich dass er das Veränderliche der Erscheinungen, von denen er redet, überhaupt in gesetzlichen Zusammenhang einzustellen und aus solchem bestimmt zu setzen habe; welches Gesetz aber für sie gilt, wird durch den blossen, konstitutiven Grundsatz nicht bestimmt. Dagegen betrifft das regulative Prinzip, etwa der Spezifikation, gerade die besonderen, also bedingten Sätze der Naturwissenschaft und unterwirft sie einer Norm der Beurteilung danach, in welchem Grade sie, unterschiedlich gegen andre, der Erfüllung der unendlichen, unbedingt also nie zu erfüllenden Forderung (hier: der erschöpfenden Spezifikation) bedingt nahekommen und sie, so-

weit es unter gegebenen Voraussetzungen möglich war, erfüllen, oder aber erkennbarerweise hinter ihr zurückbleiben.

Nun waren wir schon oben (S. 31 f.) uns darüber klar geworden, dass, wenngleich die Grundsätze der praktischen Erkenntnis überhaupt zu denen der theoretischen sich als regulative zu konstitutiven (als „Ideen" zu „Begriffen") verhalten, dennoch, wie innerhalb der Theoretik, so auch innerhalb der Praktik wiederum eine Scheidung konstitutiver und regulativer Prinzipien zu treffen und festzuhalten ist. Diese Scheidung ist es, die in Hinsicht des Rechts hier durchgeführt wird. Rein aus diesem methodologischen Gesichtspunkt ist also die Distinktion zwischen Begriff und Idee des Rechts und daher zwischen „Recht" schlechtweg und „richtigem Recht" ihrer Absicht gemäss zu beurteilen. „Richtig" heisst niemals „das" Recht, sondern allemal ein bestimmt gegebenes, und zwar bedeutet es nie unbedingt sondern stets nur bedingt richtiges, d. h. ein solches, welches unter bestimmt gegebenen, veränderlichen, faktischen Voraussetzungen die Idee des Rechts insoweit erfüllt, als es eben unter diesen Voraussetzungen möglich war. Richtiges Recht ist ein nach der Rechtsidee gerichtetes, nämlich bedingtes, „gesetztes" Recht (S. 480). Die Behauptung, dass es kein in diesem Sinne richtiges oder nichtrichtiges Recht gebe, wäre identisch mit der Behauptung, dass es kein bedingtes, kein gesetztes Recht gebe, das die Idee des Rechts nicht erfüllt und also der Berichtigung bedarf. Diese erfolgt aber notwendig gemäss dem praktischen Vernunftgesetze der unbedingten Einheit der Zwecke, demselben, welches auch das Grundgesetz der Ethik ist. Es ist also nicht an dem, dass der Grund der Richtigkeit des Rechts irgendwo anders als in dem richtendem Prinzipe der Ethik gesucht würde; dass das Recht in absoluter Unabhängigkeit von dem Prinzipe der Ethik sich selber richtig machen sollte (Cohen S. 225 f.). Es ist ebenso wenig eine begründete Kritik, dass die Richtigkeit, zumal als eine bloss logische, hinterherkomme. Die logische Nachordnung der regulativen gegenüber den konstitutiven Prinzipien, der „Idee" als Richtmass der konkreten Aufstellungen einer Wissenschaft gegenüber dem „Begriff", der sie als Wissenschaft überhaupt „allein möglich macht", entspricht in voller Strenge den Gesetzen der transzendentalen Methodik. Dieselbe logische Rangordnung besteht in der theoretischen Philosophie zwischen den konstitutiven Grundsätzen der „Wissenschaft" und den regulativen Prinzipien

der „Forschung“; sie muss aber auch für die praktische, insbesondere für die Rechtsphilosophie so sicher anerkannt werden, als es einen konstitutiven Begriff des Rechts einerseits, eine regulierende Idee desselben andrerseits gibt. Wäre freilich das Recht schlechtweg die „Mathematik“ der Geisteswissenschaften, so wäre von richtigem Recht so wenig wie von richtiger Mathematik zu reden. Aber der Mathematik entspricht vielmehr die reine Rechtslehre, auf welche das Merkmal der Richtigkeit von Stammler in der Tat nicht bezogen wird; der Naturwissenschaft dagegen die Rechtswissenschaft, die als „positive“ es mit gar keinem andern als bedingtem Recht zu tun hat. So wie nun ein Satz positiver Naturwissenschaft die Forderungen der Mathematik und der konstitutiven Grundsätze einer „möglichen“ Naturwissenschaft überhaupt, z. B. die Forderung kausaler Bestimmung überhaupt, restlos erfüllen muss, und nur insofern ein naturwissenschaftlicher überhaupt ist, dabei aber doch nie unbedingt, sondern stets nur bedingt, für eine gegebene Stufe der Entwicklung naturwissenschaftlicher Erfahrung richtig sein kann, im Fortgang der Erfahrung aber der Berichtigung, also auch einer Beurteilung nach gewissen Normen der Richtigkeit (regulativen Prinzipien) unterliegt, so unterliegen die bedingten Rechtssätze, während sie die konstitutiven Forderungen des Rechtsbegriffs in jedem Fall erfüllen müssen, doch, eben als bedingte, gewissen Normen ihrer (eben nur bedingten, nie unbedingten) Richtigkeit, die also als regulative Prinzipien des Rechts, immer aber gemäss demselben letzten Grundgesetz unbedingt einheitlichen Wollens, sich formulieren lassen müssen. Die „Richtigkeit“ des Rechts ist sonach „logische“ in keinem andern Sinne, als in dem die Praktik überhaupt Logik des Sollens ist, oder in dem überhaupt das allgemeine Gesetz (jeder Bedeutung) „logisch“ bestimmend ist für die ihm unterstehenden bedingten Sätze; nicht aber im unterschiedlichen Sinne der Logik als Gesetzlichkeit des theoretischen d. i. des Naturerkennens.

Das noch viel weitergehende Missverständnis aber, als solle das Recht überhaupt unabhängig vom Prinzipe des reinen Wollens begründet werden, beruht auf der Nichtbeachtung des lediglich methodischen Sinnes der Unterscheidung zwischen der rechtlichen Gesetzgebung als „äusserer“ und der sittlichen als „innerer“. Um dieses Missverständnis gründlich zu entwurzeln, ist daher auf dies fundamental unterscheidende Merkmal des rechtlichen Wollens,

dass es äusserlich „verbindend" sei, und damit überhaupt auf die Art, wie der „Begriff" des Rechts von Stammler bestimmt wird, des genaueren einzugehn.

§ 12. (Recht als „verbindendes Wollen".) Zunächst darüber hätte ein ernstlicher Zweifel niemals aufkommen dürfen, dass der Begriff des Rechts von Stammler streng apriori, und zwar aus dem obersten Gesetz des Wollens, keinem andern, als welches zugleich das oberste Gesetz der Sittlichkeit ist, deduziert und stets folgerecht dieser reinen Ableitung entsprechend von ihm verstanden worden ist. Das Recht ist, nach Stammler, „in Notwendigkeit mit den letzten Richtungen unseres Bewusstseins, die wir feststellen, gesetzt" (I, 2, S. 43), nämlich als eine „feste Art des Wollens, die mit diesem notwendig besteht" (ebenda); also selbst als ein unbedingt gültiger Begriff, nämlich der Begriff eines „schlechterdings allgemein bedingenden Verfahrens, den Inhalt von wollendem Bewusstsein einheitlich zu bestimmen" (S. 45). Aus Erfahrung kann dieser Begriff unmöglich geschöpft werden, obgleich er ohne Zweifel aus ihr ermittelt worden. Aus welcher Erfahrung denn sollte er geschöpft sein? Natürlich aus der rechtlichen; die aber als solche selber erst gemäss dem Begriffe des Rechts bestimmt ist (I, 3, S. 46 f.). Man muss vielmehr auf die „verschiedenen Möglichkeiten der reinen Gedankenrichtungen" achthaben, um dem gesuchten Begriff die rechte Stelle in der Reihe der formalen Richtungen von unbedingter Gültigkeit anzuweisen (S. 47). Nun bezeichnen die letzten formalen Richtungen in unserem Bewusstseinsinhalte die zunächst psychologischen Ausdrücke Wahrnehmen und Wollen. Diese aber weisen, gleich den mehr objektiven, die ihnen entsprechen: Werden und Bewirken, auf einen scharf bestimmten methodischen Unterschied in der Art des Bestimmens unsrer Gedanken, nämlich den der Ordnung nach der Denkform von Ursache und Wirkung einerseits, von Zweck und Mittel andrerseits (II, 4, S. 49). Das Recht aber fällt ohne Zweifel unter den Begriff des Wollens, des Bewirkens, also der Zweckordnung, und nicht unter den der bloss kausalen Ordnung eines Werdens oder Geschehens. Beide Gebiete des Bewusstseins aber unterstehen gleichermassen der „Wissenschaft", als „unbedingt einheitlichem Ordnen" möglichen Inhalts von Bewusstsein (I, 6): Naturwissenschaft einerseits, Kulturwissenschaft andrerseits, oder Kausalwissenschaft und Zweckwissenschaft. Beide fordern weiterhin eine fun-

damentale, methodische Grundlegung; nach gewöhnlicher Terminologie: Logik und Ethik, besser: Logik der Kausal- und der Zweckwissenschaft (I, 7); welche letztere nicht eine blosse Fortsetzung der ersteren ist, sondern sich unabhängig „in eigenem Gedankenzuge, vom ersten Beginn an bis zur Idee der Willensreinheit“ aufzubauen hat (S. 67). In dieser also müssen die reinen Begriffe des Rechts als solche des Wollens zu finden sein. Denn nicht nur ein Produkt des Wollens ist das Recht, sondern selbst eine „formale Eigenschaft“ menschlichen Wollens; es „stellt eine eigene Klasse von Willensinhalten dar, die es von sich aus bestimmt und zusammenhält“, es ist „eine bedingende Art und Weise des Setzens und Verfolgens von Zwecken“ (I, 8, S. 69), auf deren nähere Bestimmung es nunmehr ankommt.

Das zuoberst unterscheidende Merkmal des rechtlichen gegenüber sonstigem Wollen nun ist: der „verbindende“ Charakter desselben. Mehrfaches Wollen kann übereinstimmend sein hinsichtlich des Gewollten. Aber nicht das schon ist verbindendes Wollen, sondern ein solches allein, das „ein mehreres Wollen als Mittel füreinander bestimmt“, oder wodurch Willensinhalte wechselseitig als Mittel füreinander verbunden werden (I, 9, S. 75). Es kommt also an auf eine Gemeinsamkeit des Wollens, die nicht bloss Gleichheit des Zwecks bedeutet. Die Zwecke brauchen gar nicht die gleichen zu sein und sind es meist nicht; sondern darauf kommt es an, dass bestimmte Zwecke in gemeinsam eingreifender Weise zu setzen und zu verfolgen sind. Daraus ergibt sich stets ein Gegenübertreten des verbindenden zu dem dadurch verbundenen Wollen (S. 77); das erstere „steht über“ dem letzteren, welches es zur Gemeinsamkeit zusammenschliesst. Es können dabei dieselben Personen (z. B. zwei Vertragschliessende) wechselseitig als verbindend auftreten; es können andre Personen auf beiden Seiten, verbindend und verbunden, auftauchen, oder zum Teil in beiderlei Rollen erscheinen; immer aber ist der verbundene und der verbindende Willensinhalt systematisch zu unterscheiden, und es ist hierbei nie von den einzelnen verbundenen Willensinhalten auszugehen, sondern von dem Wollen, das sie verbindet und über ihnen steht (S. 77). Die verbundenen Willensinhalte allerdings werden stets auf verschiedene Personen verteilt sein, weil das „neue Problem des Verbindens“ eben aus der Notwendigkeit eines Zusammenwirkens mehrerer Wollenden zu gemeinsamem Zweck nur hervorgeht (S. 78).

Es ist, was früher schon als „äussere Regelung“ von Stammler definiert und als Grundbedingung des Rechts festgelegt worden war (S. 79). Zur „Regelung“ kommt man, wenn man von dem Erfordernis eines Zusammenwirkens den Ausgang nimmt. Die logische Bedingung dafür aber ist das verbindende Wollen. Hierbei, und somit allgemein bei aller sozialen Erwägung, ist nie von dem Inhalte getrennten Wollens auszugehn, auch nicht von einer Mehrzahl von solchen, dann erst zusammenzuzählenden Willensinhalten, und keineswegs von einer ursächlichen Einwirkung mehrfacher Zwecksetzungen aufeinander. Sondern es ist der Standpunkt von vornherein im verbindenden d. h. gemeinsamen Wollen als solchem, als „in grundlegender Weise besonders geartetem“ Wollen zu nehmen, das über den einzelnen Willensinhalten, die es verbindet, steht; das Einzelwollen für sich ist in seinem mehrfachen Auftreten lediglich als Mittel für einander zu nehmen (S. 79 f.).

Diese begrifflichen Festlegungen mussten in so breiter Ausführlichkeit wiedergegeben werden, weil an ihnen das Verständnis der ganzen Stellungnahme Stammlers in unserer Frage hängt. Gleich hier ist darauf besonders zu achten, dass in diesen Grundbestimmungen in zweifelloser Klarheit der Standpunkt der Allheit im sichern Unterschied von jeder bloss „zusammengezählten“ Mehrheit Einzelner, eingenommen ist. Damit ist der von Haus aus soziale Charakter des Rechts in grundsätzlicher Schärfe festgelegt.

Der soziale Charakter, nicht der soziale Ursprung. Denn nicht das soziale Dasein, das Dasein einer Sozietät bedingt das verbindende Wollen, sondern umgekehrt, das verbindende Wollen allein begründet soziales Dasein, begründet, konstituiert unmittelbar den Bestand einer Gesellschaft (I, 11, S. 83). Soziales Wollen ist nicht „Wollen der Gemeinschaft“, in dem Sinne, als ob diese ein besonderes, mit Bewusstsein begabtes Wesen sei, das etwas wollen könne. Sondern der formale Unterschied des verbindenden vom vereinzelt gedachten Wollen ist es erst, der ein soziales Dasein, der überhaupt den Gedanken einer Gesellschaft konstituiert. Soziales Dasein und verbindendes Wollen gehören also begrifflich aufs engste zusammen: jenes ist nur die Betätigung des zweiten, und dieses bedeutet die formale Bestimmung des ersten (S. 85); das heisst, gemäss den früheren Formulierungen Stammlers: soziales Leben ist „äusserlich geregeltes“ Zusammen-

wirken; oder schlechtweg: Zusammenwirken, in dessen Gedanken das bedingende Element der äusseren Regelung notwendig liegt (S. 85). Ob ein gesellschaftsloses Dasein, ein „Naturzustand" des Menschen möglich oder je historisch wirklich gewesen sei, ist in diesem Zusammenhange ohne allen Belang, auf das logische Verhältnis kommt es allein an; da aber ist die Vereinzelung nur zu denken als Vorbereitung zur Einstellung der vereinzelt eingeführten Mittel und Zwecke über die bedingte Zusammenfassung in der Person ihres Trägers hinaus schliesslich in eine geordnete Beziehung zu den überhaupt möglichen Reihen der Zweckverfolgung, d. h. nur als Vorstufe zum Gedanken des verbindenden Wollens; denn in „folgerechtem Ausdenken" ist es gar nicht zu umgehen, dass das Wollen der Einzelnen, wie sehr immer in sich nach Mittel und Zweck geordnet, dann selbst wieder in Verbindung miteinander gesetzt und die Willensinhalte der Einzelnen als Mittel für einander erwogen werden (S. 89 f.).

So aber scheidet sich in begrifflicher Klarheit: innere Ordnung von Zweckvorstellungen, auf den vereinzelt vorgestellten Menschen bezogen, und äussere, auf das Verhältnis der Zwecke verschiedener Menschen gehend, die sie in gemeinsamer Art der Zweckverfolgung verbindet (I, 12, S. 91). Das Recht aber ist ohne Zweifel eine Art des verbindenden Wollens; nicht als blosse Zusammenzählung von Willensinhalten Einzelner, sondern als über den Einzelnen stehend (S. 93); nicht als „Wille der Gemeinschaft", da diese ja nicht ein wollendes Bewusstsein für sich besitzt; sondern indem das verbindende Wollen selbst als logisches Prius den sozialen Verein, heisse er nun Gesellschaft oder Gemeinschaft oder wie sonst, erst möglich macht (S. 94).

Dieser entscheidenden Aufstellung vermag ich (wie früher, Sozialpäd. 3. Aufl., S. 158 ff.) nur vollinhaltlich beizutreten. Der unterscheidende formale Charakter des sozialen Wollens scheint mir dadurch zutreffend bestimmt, und damit das unerschütterliche Fundament für die Entwicklung der reinen Begriffe des Rechts als der konstituierenden „Form" des sozialen Lebens in einwandfreier Weise gelegt zu sein. Hat auch ohne Frage dieses erstwesentliche Merkmal des Rechtsbegriffs der Rechtsphilosophie von jeher mehr oder minder bestimmt vorgeschwebt, ist es vor allem in der Vertragstheorie als das eigentlich gemeinte gedankliche Grundmotiv unschwer wiederzuerkennen, so wird dadurch das Verdienst nicht geschmälert, diese vielleicht immer gemeinte, aber nirgends

bisher in zweifelsfreier Klarheit logisch herausgearbeitete Grundbestimmung sicher und rein dargestellt und in unanfechtbarer, sehr fundamentaler Deduktion begründet zu haben.

§ 13. (Sittliche gegenüber rechtlicher Erwägung.) Nicht das gleiche aber lässt sich von der parallelen Bestimmung des formal unterscheidenden Charakters der sittlichen gegenüber der rechtlichen Erwägung sagen. Sie soll das wünschende Wollen im Unterschied vom wirkenden angehen (I, 6, S. 83). Wünschen ist Wollen ohne Mittel, definiert Stammler, an sich gewiss zutreffend (S. 82). Solange aber das Wollen wünschender Gedanke bleibe, gehöre es zwar zum Inhalte unseres Bewusstseins und müsse auch lauter und rein d. h. gesetzmässig gestaltet werden; aber es bleibe, da einsetzbare Mittel fehlen, getrennt für sich, auf die Person des Wünschenden beschränkt; es falle daher nicht unter den Begriff gemeinsamen Wollens, also nicht unter soziale Erwägung.

Schon dies letztere leuchtet nicht ein, Wünschen heisst bewirken wollen, und nur nicht können, lediglich aus Ermangelung der Mittel der Verwirklichung des Gewollten. Sobald die Mittel gegeben sind, wird der Wunsch, wenn es überhaupt entschiedener Wunsch war, zur Tat werden; dann kann er aber auch schon, ehe er es wird, nicht der Beurteilung gänzlich entzogen sein, der das Handeln, auf das er seinem ganzen Begriff nach gerichtet ist, notwendigerweise untersteht. Und so bleibt in der Tat der „wünschende Gedanke“ — oder, um den dann dafür eintretenden Begriff sogleich einzusetzen: die Gesinnung — der rechtlichen Erwägung keineswegs fremd. Das Recht wird allerdings über wünschende Gedanken, solange sie in keiner Weise in Handlung übergehen, auch nichts im besonderen bestimmen; aber wo immer der Wunsch in Handlung übergeht oder auch nur überzugehen droht, wird er stets auch vom Recht mit in Betracht gezogen und, wenngleich immer in Beziehung auf eine mögliche Handlung, als seinen Ausfluss, auch unmittelbar in rechtliche Erwägung genommen.

Vor allem aber, so vieldeutig das Wort „Ethik“ sonst gebraucht werden mag, so hat es doch, seitdem Aristoteles wohl als erster es zur Bezeichnung der Wissenschaft von der Gesetzlichkeit des Wollens verwendet hat, sicher noch keine Ethik gegeben, die nicht, wenn auch vom Innern der Gesinnung aus, das Wirken und Handeln, sei es nun als ausserdem auch unter rechtliche Erwägung fallend, oder ganz von solcher absehend, ins Auge

gefasst und unter Normen gestellt hätte. Auch wenn innerhalb der Ethik die Frage der Gesinnung von der des Wirkens oder Handelns geschieden wurde, hat man wohl nie die Gesinnung ausser Bezug zu der ihr entsprechenden Handlung gedacht, sondern nur die zunächst auf die äusserlich fassbare Handlung beschränkte Beurteilung vertiefen und verschärfen wollen durch die Ausdehnung grundsätzlich der gleichen Beurteilung auf die Gesinnung, aus der sie floss und die allein zuletzt für sie verantwortlich sei. Gerade in rein formaler Erwägung, meine ich, sei es unwidersprechlich, dass die praktische Beurteilung, heisse sie nun rechtlich oder sittlich, in jedem Fall primär die Zwecksetzung und nur sekundär die zur Verfolgung des Zwecks ins Spiel gesetzten Mittel ins Auge fassen müsse. Dann aber wird die ganze Frage, ob im gegebenen Fall es an den Mitteln zur Verwirklichung des Bezweckten etwa fehlte und darum das Wollen beim Wünschen stehen blieb, zu einer derart untergeordneten, dass daraus eine grundsätzlich neue Beurteilungsweise unmöglich entspringen kann. Der Rückgang der praktischen Beurteilung von der Handlung auf die Gesinnung bedeutet den Rückgang auf die Zwecksetzung oder auf das Gewollte rein als solches; aber dies Gewollte ist in jedem Fall eine gewollte Handlung; allein in Beziehung auf die Handlung, die gewollt wird, wird das Wollen beurteilt, gleichviel ob es im gegebenen Fall bis zur Handlung wirklich gedieh oder im Wünschen stecken blieb. Wie sollte das bloss negative Merkmal des Fehlens der Mittel eine grundsätzlich neue Beurteilungsart herbeiführen?

Diese Einwendungen liegen so nah und sind so unabweislich, dass man sich nach einem besonderen Grunde umsieht, der es erklärt, wie ein sonst streng auf erschöpfende Begründung ausgehender Forscher hier von der bisher gradlinig verfolgten Zielrichtung abbiegen konnte. Der Grund scheint dieser zu sein: nachdem das rechtliche Wollen als das verbindende erkannt war, schien das verbindungslose Wollen als eine eigne Provinz im Reiche des Wollens übrig zu bleiben, welche, da die Forderung der Gesetzlichkeit unzweifelhaft auf alles Wollen sich erstrecken muss, zwar nicht einer eignen Gesetzgebung, aber doch einer eigenen Anleitung zur praktischen Bewährung der gesetzgebenden Idee des Wollens zu bedürfen schien. Allein hier offenbart sich nun die Unzulänglichkeit des Gesichtspunkts der blossen Klassifikation, der bei dem Verfahren

Stammlers überall in erster Linie leitend erscheint. Oben schon ergab sich uns, dass nicht die innere Willensbestimmung als eine eigne Provinz koordiniert neben der äussern, ausserhalb ihrer liegt, sondern nur einer solchen Bestimmungsart, die von aussen nach innen gerichtet ist, eine andere, die von innen nach aussen geht, in methodisch sicherer Unterscheidung gegenübergestellt werden kann. Beide können dabei der Materie nach sogar ganz zusammenfallen, und bleiben dabei doch, eben in der „Art" d. h. der Richtung des Bestimmens, nicht bloss verschieden sondern entgegengesetzt.

Von diesem Standpunkt bleibt eine Scheidung und Entgegensetzung nach „Gesinnung" und „Tat" allenfalls nur in dem Sinne möglich, dass die rechtliche Beurteilung primär die Tat, und nur in Zurückbeziehung auf diese die Gesinnung, die sittliche primär die Gesinnung, und nur in Zurückbeziehung auf sie die Tat beurteile. Aber überhaupt nicht wesentlich und zuerst nach dem, was beurteilt wird, ist die ursprüngliche Unterscheidung der Beurteilungsart zu treffen, sondern nach dem Prinzip, wonach die Bestimmung des Gewollten vollzogen wird. Nämlich das Gesetz der Sittlichkeit fordert die durchgängige Einheit der Zwecke, gleichviel ob im blossen Wünschen oder auch im Wirken, „von innen her", das heisst rein aus dem eignen inneren Gesetze des Wollens selbst als vernünftigen (also der praktischen Vernunft), und mutet die Anerkennung seiner Forderung (nämlich der unbedingten Einheit der Zwecke) jedem Vernünftigen, rein auf den zweifellosen Ausspruch seiner eignen praktischen Vernunft hin, an; sodass es einer äusserlich verbindenden Norm gar nicht erst bedürfen — sollte. Das Recht dagegen fordert inhaltlich dieselbe Übereinstimmung der Zwecke „von aussen her", das heisst, sofern sie in der Tat eben nicht von selbst von jedem, aus eigner Vernunft, gewollt wird, sondern indem sie dies Wollen ihm, auch wenn er nicht seine eigne Vernunft befragen würde, anmutet, daher in gebietender Weise; ganz wie es Stammler erklärt: im Sinne „verbindenden" Wollens, d. h. in dem Sinne, die Übereinstimmung der Zwecke, sofern sie nicht von einem jeden aus seiner eignen Vernunft schon angestrebt wird, dennoch in die Wege zu leiten und zum Willen eines jeden zu machen. Ebendamit zielt die rechtliche Gesetzgebung doch auf die schliesslich freie, autonome Anerkennung des Vernunftgesetzes, setzt sie im allgemeinen sogar voraus (wie übrigens Stammler aus-

drücklich anerkennt). Dies gerade konnte leicht verleiten, die formale Verschiedenheit der rechtlichen von der sittlichen Bestimmung zu übersehen, die rechtliche Verpflichtung selbst und als solche schon für die sittliche zu nehmen. Andrerseits will aber die sittliche Gesetzgebung nichts weniger als mit der blossen guten „Gesinnung“ vorlieb nehmen, sondern sie will ganz gewiss sich auf das Wirken und Handeln erstrecken. Und daher kann sie schwerlich umhin, die äussere Verpflichtung des Rechts zum wenigsten als Mittel zum höheren, sittlichen Zweck mit in ihre Rechnung zu stellen und durch ihre eigene, an sich höhere, weil unbedingte Forderung zu legitimieren und zu sanktionieren. So ist wohl allzeit die Beobachtung des rechten äussern Verhaltens, als mindestens vorschulend zur reinen, freien Sittlichkeit der innern Gesinnung, auch im Namen der Sittlichkeit, absehend von allem Recht, gefordert worden. Und so droht dann leicht wiederum von der Seite der Sittlichkeit der Unterschied beider Bestimmungsweisen sich zu verdunkeln und schliesslich aufzuheben. Macht man sich aber klar, dass es sich um einen Richtungsunterschied handelt und überhaupt nur handeln kann, so wird ebenso der echt philosophische Zug zur restlosen Vereinigung beider so tief ineinandergreifenden Beurteilungsarten, wie andrerseits die mehr positivistische Neigung, beide durchaus getrennt zu halten, begreiflich, aber es werden beide zugleich als Einseitigkeiten erkannt, und es bleibt schliesslich in reinem Einklang miteinander stehen die konkrete Einheit beider Beurteilungsarten und ihre unverwischbare abstraktive Scheidung.

Mit Stammlers eigenen letzten Voraussetzungen und gerade mit dem Wesentlichen seiner Absicht scheint diese Lösung sehr wohl vereinbar, ja durch sie geradezu gefordert zu sein. Gerade er müsste aus seinen Voraussetzungen einräumen, dass, wenn das verbindende Wollen allerdings eine eigene formale Art des Bestimmens begründet, nicht darum auch das getrennte Wollen eine solche begründen muss; da die Vereinzelung, wie er selbst so klar darlegt, überhaupt nur als „logische Vorstufe“ zur Verbindung in Frage kommen darf, als faktische Voraussetzung sich kaum ausdenken lassen will. Nicht diese phantastische, fiktive Vereinzelung des Wollens kann den wissenschaftlich brauchbaren Korrelatbegriff des verbindenden Wollens ergeben; sondern da (wie bald noch des näheren darzulegen sein wird) die Heteronomie des Rechts doch zur Autonomie unwidersprechlich zurückstrebt und aus deren

Standpunkt sich überhaupt nur rechtfertigen kann, so ist die richtige Korrelation vielmehr die des Bestimmens vom Gesichtspunkt der Heteronomie aus, aber als abzielend auf die Autonomie einerseits, vom Gesichtspunkte der Autonomie aus, aber sich spezifizierend in zunächst heteronome Normierungen andrerseits.

§ 14. (Die Merkmale des Rechtsbegriffs und ihre kategoriale Begründung.) Nicht von gleicher Bedeutung für unsere letzte Frage, aber in systematischer Hinsicht doch nicht ohne Bedeutung sind die beiden weiteren Unterscheidungsmerkmale, durch deren Hinzufügung der Begriff des Rechtes sich vollendet: die der „Selbstherrlichkeit“ und der „Unverletzbarkeit“. Beide verschärfen noch und präzisieren den „verbindenden“ Charakter des Rechts: die Selbstherrlichkeit (Autarchie) des Rechts besagt, dass es dem einzelnen Wollen nicht freistellt, ob es dem Rechte unterstellt sein wolle oder nicht, sondern ihm die notwendige Unterordnung unter es auferlegt (I, 13, S. 97). Durch dieses Merkmal sondert sich das Recht von der blossen Konventionalregel, die zur Verbindung des Wollens bloss „einlädt“, das heisst das Eintreten in sie dem einzelnen Wollen freilässt und nur, sofern es in sie eintreten will, ihm die bestimmte Richtung vorzeichnet. Die sachliche Bedeutung dieses Merkmals liegt besonders darin, dass es den Charakter des Rechts als Zwangsregelung rechtfertigt und erklärt. Der Begriff des Zwangs ist hier, wie in Klarheit ausgeführt wird, durchaus nicht kausal sondern ausschliesslich final zu verstehen; der Zwang ist kein andrer als der praktisch-logische der unverbrüchlichen Unterordnung des einzelnen Wollens unter das allgemeine Gesetz zu wollen; das Gesetz lässt, eben als solches, keine Wahl. Auch der „imperative“ Charakter, den man dem Recht zuspricht, ist dafür wenigstens kein reiner Ausdruck. Gebot und Verbot sind allenfalls Ausstrahlungen des Rechtsgedankens, aber nicht konstituierende Merkmale desselben (I, 14, S. 104).

Was aber die „Selbstherrlichkeit“ vonseiten der zu verbindenden Willensinhalte ausdrückt, dasselbe, also kurz gesagt die Unverbrüchlichkeit des Rechts, den Ausschluss der Willkür, drückt das letzte Merkmal vonseiten des „zielgebenden“, also des verbindenden Wollens selbst aus: das Rechtsgesetz will angesehen sein als in „geschlossener“ Weise, ein für allemal, nicht bloss von Fall zu Fall verbindend (I, 15, S. 105—107). Nämlich es ist an sich denkbar, einerseits, dass die „Aufnahme des Ziels“, für

das die einzelnen Willensinhalte als Mittel verbunden werden sollen, vonseiten dieser bloss von Fall zu Fall erfolge, andrerseits, dass das zielgebende Wollen selbst nur von Fall zu Fall und nicht in bleibender Art einsetzt. Das erstere wird durch die Bedingung der „Selbstherrlichkeit“, das letztere durch die der „Unverletzbarkeit“ ausgeschlossen. Diese bedeutet darum nicht Unabänderlichkeit des jeweils gesetzten Rechtes (I, 16); nur ist ein gesetztes Recht allein so abänderlich, dass beim Wechsel des Inhalts immer die gleiche bedingende Weise des Ordnens gewahrt bleibt. Grundsätzlich muss daher das einmal bestehende Recht bestehen bleiben, bis es durch anderes, im gleichen Sinne „unverletzbares“ Recht abgelöst wird. Doch wird dadurch nicht ausgeschlossen, dass neues Recht auch durch Rechtsbruch, oder überhaupt aus rechtlosem Zustand, entstehen kann.

In den besagten vier Merkmalen nun ist der Begriff des Rechts — als des „unverletzbar selbstherrlich verbindenden Wollens“ — abgeschlossen. Es liegt nun nahe, für die Aufstellung und Ordnung dieser Merkmale eine kategoriale Begründung zu fordern. Ich glaube, dass diese Forderung einerseits unabweisbar, andrerseits unschwer zu erfüllen ist.

Voraussetzung ist der Unterschied praktischer von theoretischer Objektsetzung überhaupt. Daher ist nicht eine besondere konstitutiv-kategoriale Begründung für das Merkmal des Wollens zu fordern, sondern es kann hierfür nur die Modalität, nämlich die Notwendigkeit praktischer Bestimmung überhaupt, in Frage kommen. Durch diese wird in der Tat das gesetzmässige Wollen, als das allgemeine Objekt der praktischen Erkenntnis, ebenso konstituiert, wie durch die Notwendigkeit des Gesetzes im theoretischen Sinne die gesetzmässig bestimmte „Tatsache“, als das allgemeine Objekt der theoretischen Erkenntnis.

Das Merkmal des Verbindens aber ist das genaue praktische Korrelat der Wechselwirkung, es bezeichnet also die praktische Objektsetzung nach ihrem Relationscharakter.

Die Unverletzbarkeit, als „Geschlossenheit“ des zielgebenden Wollens, drückt die Gesetzmässigkeit der Willensbestimmung nach ihrer qualitativen Bedeutung aus; denn die Zieleinheit eben bestimmt das Wollen, in den Einzelheiten seines Inhalts (dessen was zu wollen sei), oder seines realen Gehalts, gemäss der Forderung der Kontinuität in einer Gattungseinheit, als dem Ursprunge aller inhaltlichen Einzelheiten.

Die Selbstherrlichkeit dagegen, als Forderung der ausnahmslosen Umfassung alles besonderen und einzelnen zu verbindenden Wollens, bezeichnet denselben Gesetzescharakter des bestimmenden Wollens nachseiten der Quantität, die Allgemeinheit des Umfangs, in dem es bestimmend sein solle für das jeweilige einzelne Wollen.

Die Richtigkeit dieser, hier einmal auf gut Glück gewagten Aufstellungen müsste sich dann natürlich in genauer Durchführung durch die ganze reine Rechtslehre bewahrheiten. Ich glaube, dass sie sich bewähren; einiges Hierhergehörige wird weiter unten (§ 16) anzuführen sein.

§ 15. (Vom Gelten des Rechts.) Mit dem verbindenden Charakter des rechtlichen Wollens und dessen näheren Bestimmungen hängt eng zusammen die interessante und wichtige Frage vom „Gelten“ des Rechts (Abschn. II). Ein Recht, im Unterschied von dem Recht, heisst ein besonderes Wollen, das unter dem Rechtsgedanken steht. Dieses ist damit schon „gesetztes“ oder „positives“, aber nicht auch schon „geltendes“ Recht. Das Positive bedeutet den „bedingten Bestandteil eines besonderen rechtlichen Wollens“ (S. 120). Also gibt es, im zweiten Sinne des Rechts (als „ein“ Recht), überhaupt kein anderes als positives, wozu den Gegensatz nur noch der formale Begriff „des“ Rechts überhaupt bildet. Das positive Recht kann aber sein 1. geltendes oder nicht geltendes, 2. richtiges oder nicht richtiges positives Recht. Diese beiden Gegensatzpaare sind voneinander ganz unabhängig: geltendes wie nichtgeltendes Recht kann richtig oder nichtrichtig, richtiges wie nichtrichtiges geltend oder nichtgeltend sein. Das geltende Recht nun unterscheidet sich durch die Möglichkeit der Durchsetzung. — Es bedarf kaum eines Wortes, um auch hier die genaue Parallelität mit den Gesetzen der theoretischen Erkenntnis zu beweisen: die Gewähr der Tatsächlichkeit ist keine andre als die Durchführbarkeit ihrer Voraussetzung in der Gesamtheit der theoretischen Ansätze, die für das bis dahin erreichte Stadium der Entwicklung der theoretischen Erkenntnis der „Natur“ gelten. Auch hier steht dem jeweils tatsächlichen Gelten gegenüber die bleibende „Richtigkeit“ d. h. Möglichkeit der Behauptung des fraglichen Ansatzes nicht bloss im jeweils erkannten Gesetzeszusammenhang, sondern auch für die ganze fernere Entwicklung der Gesamtempirie.

Die Frage nach den näheren Bedingungen der Durchsetzbarkeit des Rechts (auf die hier nicht einzugehen ist) führt weiter auf die *Psychologie des Rechts*, zu der daher hier einige anregungsreiche Bemerkungen gemacht werden. Nicht die Begründung des Rechts darf in der Psychologie gesucht werden, vielmehr ist die Psychologie des Rechts selbst nur in Zurückbeziehung auf eine objektive Deduktion der reinen Rechtsbegriffe möglich (S. 149). Ausdrücklich bekennt sich Stammler (S. 160) zur Methodik der rekonstruktiven Psychologie, und diese führt auch in den Konsequenzen zu einer der meinigen nahestehenden Grundansicht von den subjektiven Bedingungen für den Bestand eines Rechts; nämlich die wesentlichen Voraussetzungen der subjektiven Möglichkeit eines Rechtszustands sind: die *Bestimmbarkeit* des Willens, seiner Materie nach, einerseits, eine schon in seiner letzten subjektiven Wurzel, der Strebung, liegende ursprüngliche *Tendenz zur Einheit*, besonders in Richtung auf *soziales Zusammenwirken*, andrerseits (vgl. Sozialpäd. S. 155 ff.).

§ 16. (*Die Kategorieen des Rechts.*) Zum streng objektiven Aufbau der reinen Rechtslehre zurückkehrend unternimmt nunmehr Abschn. III die Kategorieen des Rechts in geschlossenem System, nach Art und Zahl unwandelbar (S. 192), alle Möglichkeiten rechtlicher Gedankenrichtung erschöpfend, als die unter dem Gedanken des Rechts überhaupt möglichen Arten allgemein ordnenden Verfahrens aufzustellen; womit erst die Frage in der ganzen zu fordernden Strenge sich beantwortet: „*wie Jurisprudenz als Wissenschaft möglich sei*“. Denn sie wäre nicht Wissenschaft ohne eine solche kategoriale Grundlegung. Die Kategorieen ergeben sich, allemal paarweise, aus den vier Momenten des Rechtsbegriffs, nämlich als

Kategorieen {
des Wollens: Rechtssubjekt—Rechtsobjekt;
des Verbindens: Rechtsgrund—Rechtsverhältnis;
der Selbstherrlichkeit: Rechtshoheit—Rechtsunterstelltheit;
der Unverletzbarkeit: Rechtmässigkeit—Rechtswidrigkeit.

1. In gesetzmässigem Wollen bestimmt der Zweck die Mittel; Endzweck aber und Selbstzweck ist allein das Wesen, welches fähig ist, seine Zwecke im Sinne unbedingtgültigen Verfahrens zu richten (S. 196): also das *Willens-Subjekt* als möglicher Träger eines als Endzweck gültigen Ordnungsverfahrens (S. 199); mithin, wenn der Wille Rechtswille ist: das Rechtssubjekt. Rechts*objekt* dagegen ist, was als blosses Mittel zu be-

dingten Zwecken unter dem Rechtsgedanken ins Auge gefasst wird (S. 198). Subjekt eines Rechts also (wird man zu verstehen haben) ist das, um deswillen, als Selbstzwecks, dem Objekte nach ein bestimmtes Verhalten rechtlich gefordert ist. Es wird daraus z. B. gefolgert, dass es grundsätzlich unmöglich ist subjektlose Rechte anzunehmen (S. 201). Dagegen ist insoweit nichts darüber bestimmt, wer oder was als Rechtssubjekt zu gelten habe; ob z. B. alle Rechtserwägung schliesslich auf den Menschen als Rechtssubjekt zurückgehen müsse (S. 199), und in welchem näher bestimmten Sinne. Das Rechtssubjekt ist überhaupt nicht ein Dingbegriff, sondern ein reiner Methodenbegriff (S. 200, vgl. 356, 373); daher die angebliche „Fiktion“ (S. 332) der „juristischen Person“ vielmehr eine vollbegründete Anwendung des Begriffs des Rechtssubjekts als einer „notwendigen Bedingung zur einheitlichen Ordnung der Rechtsgedanken“ (S. 356. Dagegen ist der Begriff des „subjektiven Rechts“ von dem des Rechtssubjekts durchaus zu scheiden, S. 381).

Der idealistische und zwar streng im methodischen Sinn idealistische Charakter dieser Aufstellungen braucht kaum besonders bemerkt zu werden. Da aber Rechtssubjekt und Rechtsobjekt einfach die Setzung als Zweck und zwar Endzweck einerseits, als Mittel andrerseits vertreten, so ist die Aufstellung in der Tat so rein und fundamental, wie es zum kategorialen Charakter dieser Begriffe erforderlich ist. Unsern obigen Voraussetzungen über die Grundkategorieen der Praktik überhaupt würde die Aufstellung sich in der Art einfügen, dass der bestimmende Zweck der Modalitätsstufe der Notwendigkeit (in praktischer Bedeutung), das durch ihn zu bestimmende Objekt der der Möglichkeit und (im jeweils gegebenen Fall) der Wirklichkeit entspricht. Das praktisch letzthin Notwendige ist eben nichts andres als der notwendige Bestand der praktischen Gesetzgebung selbst, die nur als Autonomie, also in Beziehung auf ein (der Möglichkeit nach) sich selbst gesetzgebendes Subjekt (Person) möglich ist.

2. Nicht minder zweifelsfrei leitet aus dem verbindenden Charakter des rechtlichen Wollens das zweite Gegenverhältnis, das von Rechtsgrund und Rechtsverhältnis, sich ab. Die Frage nach dem Rechtsgrund ist die nach dem bezweckten Zusammenwirken; diesem bestimmenden Zweck entspricht, als das zu Bestimmende, das Zusammenwirken selbst, also die verbundenen Willensinhalte; das „rechtliche Bestimmtsein mehrerer Willens-

inhalte als Mittel für einander“ (S. 204. 205). Es folgt daraus z. B., dass es Rechtsverhältnisse nur unter Rechtssubjekten geben kann (S. 207).

Wie auch dies unsern Voraussetzungen entspricht, ist ohne weiteres ersichtlich. Es kommt hier wieder die Relationsbedeutung des Rechts, als praktischer Wechselwirkung, zu sehr klarem Ausdruck. Allenfalls wäre dabei, als das letzte zu Bestimmende, die dem Rechtsverhältnis entsprechende Handlungsweise des Einzelnen (obwohl als im Rechtsverhältnis mit dem Andern Verbundenen) noch ausdrücklich hervorzuheben; mitverstanden ist sie gewiss.

3. Der Selbstherrlichkeit des Rechts entsprechen die Kategorieen der Rechtshoheit, als der „Gedankenrichtung eines rechtlichen Wollens, nach der es den Zweck seines Bestimmens in sich trägt“, und der Rechtsunterstelltheit, d. h. „Einordnung rechtlich verbundener Willensinhalte als Mittel für ein verbindendes Wollen“ (S. 209); was, wenn es nicht allzu nah heranrücken soll an das, was durch die Kategorieen des Rechtssubjekts und des Rechtsverhältnisses schon zum Ausdruck gebracht war, wohl im bestimmten Sinne der allgemeinen Subsumption zu verstehen ist; eine „sich gleichbleibende Richtung des Erfassens und Sichtens“, heisst es z. B. S. 211; und überhaupt durchweg ist die Unter- und Überordnung, also die Subsumption, hier der massgebende Gesichtspunkt. Daher ist man wohl berechtigt, als den kategorialen Grundcharakter der aus dem dritten Merkmal des Rechtsbegriffs abgeleiteten Grundbegriffe den der Quantität anzunehmen.

4. Einer kleinen Korrektur bedarf allenfalls die Aufstellung des vierten Kategorieenpaares. Nämlich in dem Gegensatze der Rechtmässigkeit, als Übereinstimmung, und der Rechtswidrigkeit, als des Widerspruchs der zu verbindenden Willensinhalte mit dem sie verbindenden (verbinden wollenden) rechtlichen Wollen soll das Merkmal der Unverletzbarkeit sich ausprägen. Aber es will ja diesen Widerspruch vielmehr ausschliessen. Unter den drei übrigen Titeln stand allemal zur linken das bestimmende Prinzip des Rechts, zur rechten das, was durch es zu bestimmen sei: das Rechtssubjekt als End- und Selbstzweck bestimmt das Rechtsobjekt als Mittel, der Rechtsgrund das Rechtsverhältnis, die Rechtshoheit die Rechtsunterstelltheit. Dementsprechend sollte auch in der vierten Korrelation eher auf der

rechten Seite die „Rechtmässigkeit“ stehen, mit der durch einfache Negation auch die Rechtswidrigkeit ohne weiteres gegeben ist; auf die linke Seite dagegen gehört das diese Bestimmende, also die unverbrüchliche Verpflichtungskraft des Rechts. Es ist, wie die Ausführungen (III, 18 und V, 7) klar erkennen lassen, wesentlich an die Durchführung des Rechts und die Berichtigung des rechtswidrigen Verhaltens, an den Rechtsschutz, nach Bindings Ausdruck die Rechtsbewährung gedacht; daher begreift sich, dass der Gedanke an die Negation, an die Rechtsverletzung und deren Wiederausgleichung sich hier besonders aufdrängt. Aber wenn gewiss der Negation gerade hier eine berechtigte Erwägung zufällt, so dürfte es sich doch in letzter Instanz nur um die Negation der Negation, also die Berichtigung oder auch Vorbeugung (S. 258) handeln, die als „Bewährung“ sich zutreffend nach ihrem wesentlich doch positiven Sinn ausdrückt. Was aber ist zu bewähren? Das Recht selbst, als Verpflichtung, oder, wenn man alles Subjektive abstreift: als Schuldigkeit, in dem Sinne: was man zu tun oder zu lassen schuldig sei; allgemein also dass man schuldig sei das Recht zu beobachten.

Das mag nun weit abzuliegen scheinen von dem, was wir oben als die kategoriale Bedeutung des Merkmals der Unverletzbarkeit uns klarzumachen suchten. Und doch muss die Aufstellung, wenn sie zutreffend sein soll, den wesentlichen Sinn dieses Merkmals genau ausdrücken, welcher war: die aller Willkür entzogene, geschlossene Einheit der rechtlichen Bestimmung, vonseiten des gesetzten Zweckes selbst, also dem Inhalt nach, nicht bloss vonseiten der ihr zu subsumierenden einzelnen Willensbestimmungen (was ja schon die Rechtshoheit und Rechtsunterstelltheit ausdrückt). Aber die Kontinuität der inhaltlichen Bestimmungen des Rechts, die, im logischen Sinne, das Gesetz seiner Qualität nach bezeichnet, ist das, worauf es hier entscheidend ankommt. Daher darf nicht die blosse Erwägung, dass überhaupt das Recht sich jeder vonseiten des Rechtsunterstellten etwa versuchten Negation gegenüber zu behaupten, sie wiederum zu negieren habe, hier sich vordrängen, sondern es muss der Gesichtspunkt massgebend bleiben, dass vonseiten des verbindenden Willens selbst die Inhaltseinheit, die innere Kontinuität dessen, wozu er verbindet, in Strenge zu behaupten, also jede Diskontinuität auszuschliessen sei. Diesem Ge-

sichtspunkt aber unterstellt sich in der Tat in aller Klarheit eben die „Bewährung“ des Rechts gegen jede versuchte Verletzung, die als Rechts b r u c h in der Tat Störung der Kontinuität, dem Inhalt nach, und nicht nur Weigerung der Rechtsunterstelltheit (das wäre ein bloss q u a n t i t a t i v e r Abzug an der Rechts h o h e i t) bedeutet. Übrigens ist für den Qualitätscharakter der hier fraglichen Grundbegriffe des Rechts doch auch gerade der Umstand bestätigend, dass genau an dieser Stelle die Rücksicht auf die mögliche Negation des Rechts unabweislich wird: erklärt sich doch überhaupt die Eigenart der Negation aus dem Gesichtspunkte der logischen Qualität. Unter diesem Titel stehen bei Kant, wie man sich erinnert: B e j a h u n g, V e r n e i n u n g, L i m i t a t i o n, wobei die letztere (in der Ausführung anfechtbar, in der Tendenz dennoch richtig) die Neuerzeugung einer vertieften Bejahung aus der Verneinung (nämlich Verneinung der Verneinung) bedeutet. Die Rechtsverletzung ist Verneinung, streng im Qualitätssinn: B r e c h u n g, Unterbrechung der Kontinuität, die Reparation deren Wiederherstellung. Also handelt es sich in der Tat um die Behauptung nicht nur des quantitativen Bereiches der Rechtshoheit (dass kein einzelnes Wollen sich ihr entziehe), sondern der I n h a l t s e i n h e i t des Rechts, gegenüber aller versuchten Zerreissung derselben; also um die Behauptung seines Qualitätscharakters; sodass also auch hier unsere kategoriale Begründung der Rechtsbegriffe sich bewährt und zur weiteren Klärung hilft. Angemerkt sei hierbei noch, dass Stammler den Begriff der S t r a f e als einen reinen Grundbegriff des Rechts (ebenso wie den des Zwangs im kausalen Sinn, s. o.) mit nicht geringerer Entschiedenheit ablehnt als (z. B.) Cohen (S. 259 ff.). An ihre Stelle tritt also einfach die „Berichtigung“.

Übergangen werden dürfen die an die Kategorieenlehre sich anschliessenden Ausführungen über die reinen rechtlichen Begriffe abgeleiteter Art (III C) und die unter den Grundkategorieen sich ergebenden Hauptaufgaben des Rechts (III D), obgleich dabei so wichtige Begriffe wie der der Rechtshandlung und der rechtlichen Zurechnung (16) zur Sprache kommen; desgleichen übergehen wir die ganze Lehre von der Methodik der Rechtswissenschaft (IV). Dagegen fordert wenigstens ein kurzes Verweilen die Untersuchung über das S y s t e m des Rechts (V), sofern sie den B e s t a n d einer (einzelnen) R e c h t s o r d n u n g und ferner die Frage der A u s d e h n u n g des Rechts betrifft; denn diese Betrachtungen haben näheren

Bezug auf das, was dann als wichtigster Fragepunkt uns noch zu beschäftigen haben wird: die Idee des Rechts und die Möglichkeit seiner Entwicklung im Gange der Geschichte.

§ 17. (Das System des Rechts.) Eine einzelne Rechtsordnung (V, 8), als „eigenes begrenztes Ganzes" (S. 384), ist nicht mehr aus reinen Begriffen des Rechts zu bestimmen (S. 385), sondern ist schon eine Anwendung derselben und zwar gemäss den Einteilungsgesichtspunkten, die unter dem Begriff des objektiven Rechts sich ergeben und die ihrerseits aus den Kategorieen des Rechtsgrundes und der Rechtshoheit sich ableiten. Sie bedeutet demgemäss den „Inbegriff von objektivem Rechte, der in seiner Einheit als Rechtsgrund alles darunterstehenden rechtlichen Wollens gedacht ist" (S. 386 f.). Die Rechtsordnung wird demgemäss vorgestellt als unabhängig nach aussen, voll bestimmend nach innen. Ob eine solche Rechtsordnung „existiert", entscheidet sich nach den Erwägungen über das Gelten, d. h. nach der Möglichkeit der Durchsetzung (S. 387). Vergebens versucht man die bestimmte Rechtsordnung auf einen vermeintlich unabhängig von ihr feststehenden, wohl gar absoluten Begriff einer realen leiblich-geistigen Einheit des „Volkes" zu gründen. Ein Volk ist vielmehr eine Gesamtheit unter einer Rechtsordnung vereinigter Menschen, sein Begriff beruht also vielmehr selbst erst auf dem der Rechtsordnung. Ebensowenig fördert hier der Begriff der Nationalität. Denn fragt man, was der Begriff des Nationalen selbst bedeute, so ist es „noch nicht gelungen ihn in etwas anderem zu sehen als in dem Wollen des Zusammenstehens" (S. 393). Die Nation deckt sich nicht mit dem Rechtsverband, sie bedeutet nicht nur Rechtseinheit, sondern daneben noch vieles andere. Schon darum kann sie die Rechtsordnung nicht begründen. Sie gehört durchaus der bedingten Betrachtung innerhalb der Sphäre des verbindenden Wollens überhaupt an. Dagegen deckt sich wirklich mit dem Rechtsverband der Staat. Aber auch er bedingt nicht erst das Recht, sondern wird durch es bedingt; ein Staat ist nichts als eine besonders geartete Rechtsordnung (S. 397). Schliesslich aber kann es bei irgendeiner räumlich abgegrenzten Rechtsordnung überhaupt nicht sein Bewenden haben. Denn da dem Rechte an sich das Ganze des sozialen Lebens untersteht (V, 15), da keine „natürliche" (ausserrechtliche) Freiheit unter sozialer Erwägung anzuerkennen ist, sondern nur die verhältnismässige, welche das Recht selbst be-

stimmt (S. 419), so kann ein (rechtloser) Naturzustand überhaupt nur in vorbereitender, nicht abgeschlossener wissenschaftlicher Erwägung zugelassen werden; welche letztere aber eben auf die Notwendigkeit verbindenden Wollens zwingend hinführt (S. 424 f.). Auch alle Erwägung über staatlose Gebiete (mare liberum u. dgl.) führt höchstens wiederum auf eine nur verhältnismässige Freiheit, die als solche selbst nach rechtlichem Wollen zu bestimmen ist (S. 426). Besonders die zwischenstaatlichen Beziehungen fordern wiederum neue rechtliche Regelung. Die Zerlegung des möglichen Rechtsinhalts in einzelne Rechtsordnungen ist überhaupt nur eine bedingte Betätigung des rechtlichen Wollens; sie ist in ihrer begrenzten Gestalt nur eine zufällige Erscheinung gegenüber der bleibenden Form des Begriffes vom Recht, und sie kommt in ihrer Vereinzelung der Aufgabe der besonderen Ausführung des Rechtsgedankens nur in unvollständiger Weise nach (S. 431). Die Überordnung eines höheren Rechts über den verschiedenen Rechtskreisen wird auch stillschweigend immer vorausgesetzt; ein verbindendes Wollen also, das als ein rechtliches über jenen stehe (S. 432). Zum vollen Begriff der Souveränität eines Staates, als einer rechtlichen Unabhängigkeit, ist gerade erforderlich, dass er mit anderen Staatswesen unter einem sie verbindenden Wollen stehe. „Damit ist nun der Begriff eines Weltrechtes eingebracht“, als eines Rechtes, „das von dem Gedanken des einheitlichen Zusammenhanges alles besonderen Rechtes getragen ist. Dieses Weltrecht ist nicht erst zu fordern, oder gar zu erfinden, es ist schon da und nur in den geschichtlich vorliegenden Äusserungen des rechtlichen Wollens zu entdecken . . . Es ist sonach nicht an dem, dass alles Recht vom Staate abzuleiten und abhängig wäre, . . . es steht vielmehr gerade umgekehrt“ (S. 433). Die besondere Rechtsordnung vermag eben in ihrer Vereinzelung nicht ein unbedingtes Ende darzustellen; es kann aber in der Bewährung des unbedingt einheitlichen Rechtsbegriffs nicht an einer zufälligen Verwendung von ihm haltgemacht werden. Selbst das „Völkerrecht“ genügt der hier sich erhebenden letzten Forderung noch nicht, da es sich zu sehr auf eine Beziehung unter den Staatswesen moderner Beschaffenheit zurückzieht und nur diese in einer neuen, wiederum bedingt abgegrenzten Staatengemeinschaft vereinigt, die regelmässig noch irgendwelche daneben bestehenden selbständigen Rechtsverbände oder einzelnen Menschen von sich ausschliesst (S. 434). Demgegenüber muss der Begriff

des Weltrechtes, wenn auch nur als der Gedanke des unbedingt möglichen Ordnens alles einzelnen Rechtes und aller besonderen Rechtsordnungen in einer zusammenfassenden Weise, behauptet werden (S. 435).

Mit dieser Erwägung der „Unbegrenztheit des Rechtes“, in welcher der Gedanke der „Allheit“ siegreich durchdringt und jede zufällige Beschränkung des Rechtsgedankens überwindet, rechtlose Willkür auch in zwischenstaatlichen Beziehungen grundsätzlich ausschliesst, sind wir nun an die zweite grosse Aufgabe der Rechtsphilosophie schon dicht herangekommen: die der Aufstellung der Idee des Rechts (VI).

§ 18. (Die Idee des Rechts.) Es handelt sich bei der Idee (wie schon festgestellt wurde) nicht um einen Endzweck, im Sinne eines zu verwirklichenden Zustandes (S. 439), also auch um kein „Ziel“ im gewöhnlichen Sinne (S. 444), sondern, ebenso wie beim Begriff des Rechts, um ein ordnendes Verfahren, nur in einer neuen Richtung, oder gleichsam in einer neuen Dimension: sei der Begriff des Rechts der Mittelpunkt, um den die Rechtsfragen nach der Weise konzentrischer Kreise gelagert sind, so erhebt sich die Idee darüber gleichsam als die Spitze des Kegels, zu der von jedem Punkte der Kreisfläche feste Richtlinien führen (S. 441). Was besagt dies ohne Gleichnis? Man denkt sich ein Wollen, das von allen blossen Einzelheiten frei sei und seine massgebliche Bestimmtheit nur durch die feste Richtung, nicht durch irgend ein begrenztes Ziel als solches erhalte. Denn gerade um als Richtmass für alles besondere Wollen eintreten zu können, muss es selbst etwas anderes als das letztere sein, darf es nichts bedeuten als den reinen Gedanken einer sich stets gleichbleibenden Art und Weise des Richtens (S. 443). Die Idee ist der Gedanke der unbedingten Einheit des Wollens, gegenüber aller bedingten Besonderheit desselben. Diese Einheit drückt sich aus als Idee des freien Wollens (S. 445), oder als Willensreinheit, oder als Vernunftgemässheit des Wollens. Die Idee mag zunächst negativ erscheinen, denn das erste, was unter ihr klar wird, ist freilich, dass ein bedingtes Wollen die Idee des unbedingt reinen Wollens nie erfüllen kann. Aber die Idee hat den bedingten Inhalt des Wollens zu leiten, zu richten, messend zu beurteilen (S. 449). Die Freiheit des Wollens bedeutet nicht Ursachlosigkeit, sie besagt überhaupt nichts über das Werden des einzelnen Wollens, sondern sie besagt eine feste, bleibende, lo-

gisch-systematisch unabhängige Form des Urteilens nach der Richtlinie des in seiner Reinheit festzuhaltenden Gedankens eben der unbedingten Einheit (Richtungseinheit) des Wollens.

Und zwar, sofern es sich um das verbindende Wollen handelt, wird die Idee des „reinen" Wollens zu der der rein gewollten Gemeinschaft (S. 471 f.), der Gemeinschaft frei Wollender (S. 471), oder kurz: der reinen Gemeinschaft (S. 474). Sie besagt, dass nicht zwei oder mehr Willensinhalte, die für sich getrennt daständen, je für sich nach dem Grundgesetze des Wollens gerichtet und dann äusserlich zusammengehalten würden, sondern dass die gemeinsame Zwecksetzung, die in dem „verbindenden Wollen" ihren begrifflichen Ausdruck findet, als ein einziges, logisch eigenartiges Streben dem idealen Gedanken der reinen Gemeinschaft unterstellt, an ihm gemessen und von aller bloss bedingten, begrenzten Bedeutung befreit werde (S. 472), an keinem endlichen Punkte mehr ihre notwendige Grenze finde (S. 473). Die Idee der reinen Gemeinschaft bezeichnet diese rein als Methode, als „abgezogene Art und Weise des Ordnens", das Ideal als den freilich nur gedachten Zustand, der jenem Ordnungsprinzipe voll entsprechen würde (S. 474). Unter diesem wie unter jenem Ausdruck aber handelt es sich nicht um ein zu erreichendes Ziel, sondern rein um den Begriff der sozialen Gesetzmässigkeit als solcher (S. 475). Auch um eine Forderung handelt es sich wenigstens unmittelbar nicht, sondern rein um eine Begriffsbestimmung. Das soziale Ideal, als Formel für den Gedanken der reinen, unbedingten Gesetzmässigkeit des verbindenden Wollens, zeigt die Möglichkeit eines richtigen Rechts, aber fordert ein solches von sich aus nicht.

Eines richtigen Rechts: denn mit der Idee des Rechts ist der Gedanke seiner möglichen Richtigkeit oder Unrichtigkeit schon gegeben. Mag noch so streitig sein, was im gegebenen Fall das Richtige ist, der Begriff der Richtigkeit selbst verändert sich in seiner formalen Bedeutung nie (S. 478), er ist durch den Gedanken der reinen Gemeinschaft klar bestimmt. Auch was naturgesetzlich für wahr zu erachten sei, ist im besonderen streitig, aber dadurch wird der Begriff der Gesetzmässigkeit nie wankend und auch die Möglichkeit, ein besonderes Naturgesetz mit objektiver Gültigkeit aufzustellen, nicht zweifelhaft (S. 478). So ist es auch hier; es ist im ganzen sehr wohl möglich, in kritisch geklärter Methode einen überzeugenden Beweis dafür zu erbringen, dass die Richt-

linien eines besonderen rechtlichen Wollens von der Idee des Rechtes geleitet sind oder von ihr abweichen; im ersteren Falle ist in dieser Sachlage „richtiges“ Recht festgestellt (S. 480). Nur bedeutet diese „objektive“ Richtigkeit nicht auch absolut massgebliche Bedeutung, sondern diese Eigenschaft besitzt allein die Idee des Rechts als reine Form des Richtens (S. 481).

§ 19. (Nochmals die Beziehung der Sittlichkeit auf das getrennte Wollen.) Kann bis soweit die streng idealistische Gedankeneinstellung auch in diesen Aufstellungen unmöglich bestritten werden, so steht dagegen auch hier wieder störend neben der Richtigkeit rechtlichen Wollens noch eine Richtigkeit sittlicher Lehre, als bezüglich auf das getrennte Wollen des Einzelnen für sich (S. 450 ff.). Immer beruft sich die Begründung darauf, dass doch das verbundene Wollen eine eigene Art der Erwägung fordere; was wir nicht bestreiten. Aber nichts wird dafür beigebracht, dass daneben dem getrennten Wollen noch ein eigengeartetes logisches Verfahren entsprechen müsse. Vielmehr wird ausdrücklich anerkannt: zu dem Inhalte meines Bewusstseins gehört auch seine Beziehung zu dem des Bewusstseins Anderer (S. 451). Wir behaupten: sie gehört so wesentlich dazu, dass es ein Ich ausser dem Gegenverhältnis zum Andern unter praktisch-gesetzmässiger Erwägung gar nicht gibt. Dann aber muss die besondere Gesetzgebung für getrenntes Wollen fallen.

Die Ziele — das erkennt Stammler selbst an — gehen stets auf Beziehungen unter Menschen; aber das Bestimmen (nach der Zweckbeziehung) könne das Wollen des Einzelnen für sich oder das gemeinsame Wollen betreffen. Z. B. die Frage des Zürnens einem Anderen gegenüber könne nur als Bestimmung der wünschenden Gedanken eines jeden in getrenntem Wollen begriffen werden, dagegen die des Tötens beziehe sich auf die Gemeinsamkeit im Zusammenwirken (S. 450 f.). Aber das auf den Andern bezügliche Wollen des Einzelnen ist eben in Hinsicht der Wechselbeziehung (die in jedem Fall Wechselbeziehung Wollender und in Hinsicht des Wollens ist) gesetzmässig zu bestimmen; also gibt es gar nicht die von der sozialen getrennte, auf das Wollen des Einzelnen für sich (als zu bestimmendes Objekt) beschränkte Bestimmungsart, und kann sie gar nicht geben.

Überhaupt nicht im Inhalte des Wollens darf die methodologische Unterscheidung, um die es sich handelt, gesucht werden; Inhalt der Willensbestimmung sind, wie Stammler ja anerkennt,

in jedem Fall wechselseitige Beziehungen. Sondern der methodische Unterschied kann allein liegen in der Richtung des Bestimmens: von der Autonomie zur Heteronomie oder — wie Stammler selbst es für die rechtliche Bestimmung richtig behauptet (S. 209) — von der Heteronomie zur Autonomie.

Als erstes Gesetz sittlicher Lehre stellt Stammler das der inneren Lauterkeit auf; es ist „von der Idee des freien Wollens hergenommen und bedeutet diese selbst in ihrer Betätigung bei der Aufgabe eines gesetzmässig gerichteten Innenlebens" (S. 453). Wir würden statt dessen sagen: bei der Aufgabe eines gesetzmässig, und zwar von innen her gesetzmässig zu richtenden Lebens. Von innen her, das heisst: aus „kritisch begründeter Selbsterkenntnis" (S. 454). Sehr wohl; aber dieses „Selbst" gibt es, in „kritischer Begründung", nur als „reines", und das heisst schon nicht mehr: getrenntes oder je zu trennendes; ein solches Merkmal träfe allenfalls nur auf das Individuum als empirisches zu; ob auch nur da, braucht nicht erst gefragt zu werden, da wir es mit diesem hier gar nicht zu tun haben.

Auf den Grundsatz der Lauterkeit werden zwei weitere gestützt: der der Wahrhaftigkeit — dass kein Gegensatz bestehen dürfe zwischen Sein und Scheinen — und der der Vollkommenheit — dass keine Einzelheit im Mittelpunkte des Wollens stehn, kein bedingtes Mittel zum Endzweck gemacht werden dürfe. Beim ersteren macht sich Stammler selbst den Einwurf, ob nicht mit dem Grundsatze, nicht anders äusserlich zu erscheinen als man wirklich sein kann und will, schon die soziale Beziehung vorausgesetzt werde; das sei aber nicht der Fall, es handle sich dennoch hier um die rechte Gestaltung des Innenlebens; darum, dass schon in dem Wollen für sich selbst keine Absplitterung erfolgen dürfte etc. — Indessen man hat für sich selbst nur zu wollen, was für jeden Andern. Die Beschränkung der Willensbestimmung, der Materie nach, auf das eigne Ich ist aus dem Standpunkte der reinen praktischen Idee von vornherein unzulässig. Es gibt keine eigne Verpflichtung gegen sich selbst, unterschiedlich vom Andern, sondern nur Verpflichtung gegen das Gesetz — oder strenger gesprochen: zufolge des Gesetzes der reinen praktischen Vernunft überhaupt. Diese Verpflichtung erstreckt sich, der Materie nach, gewiss auf den Wollenden selbst ebenso wie auf jeden Andern, in der Tat in gar keiner andern methodischen Art und Begründung auf ihn wie auf Andre. Vollends, wenn nach

dem Grundsatze der Vollkommenheit keine Einzelheit im Mittelpunkte des Wollens stehen darf, so ganz gewiss auch nicht das einzelne wollende Subjekt, unterschiedlich vom andern. Im Mittelpunkt, mag man sagen, steht das Selbst; aber dann eben das reine, das nicht mehr meines als jedes Andern ist.

Die Arbeit, die mit diesen Grundsätzen dem Menschen aufgegeben wird, müsse doch jeder Einzelne selbst verrichten, sagt Stammler; niemand könne sie ihm abnehmen, auch der staatliche Gesetzgeber nicht. Sie bieten die Möglichkeit der grundsätzlichen Vervollkommnung nur dem Einzelnen für sich in seinem getrennten Wollen, und seine Sache sei es ganz allein, dem unbedingten Ziele der inneren Lauterkeit in stetem Entschlusse sich hinzugeben (S. 456). — Gewiss hat jeder zuerst an sich selbst zu arbeiten; aber ebenso gewiss doch auch am Andern, und Andre an ihm; wahrlich auch der Staat durch seine Gesetzgebung, die überhaupt keine ernstere Aufgabe hat. Aber allgemein ist das hier nicht die entscheidende Frage, wem die Arbeit an der gesetzmässigen Gestaltung des Wollens zufalle, sondern 1. ob sie ihr Ziel im Einzelnen getrennt für sich, oder im „Reiche" der Geister zu suchen, und 2. von welchem Gesichtspunkte aus sie sich zu bestimmen habe. Die erstere Frage kann nur im Sinne der Gemeinsamkeit entschieden werden; weil aber und sofern das Ziel gemeinsam, wird es im letzten Betracht wohl auch die Arbeit auf es hin sein müssen. Bei der zweiten Frage ergibt sich ein Unterschied, nämlich jener methodische Unterschied der Bestimmungsrichtung, den wir von Anfang an behauptet haben, der aber nicht zutreffend als der der Bestimmung des Wollens des „Einzelnen für sich" und des gemeinsamen Wollens definiert wird, da hier gar nicht das zu bestimmende Wollen, sondern das bestimmende, und der Gesichtspunkt, unter dem die Bestimmung zu geschehen habe, der Punkt der Frage ist.

Seiner Voraussetzung getreu unterscheidet Stammler weiterhin zwischen Begriff und Idee der Moral ebenso wie des Rechts. Es gebe also unrichtige, nämlich heteronome, und richtige d. h. nach unbedingt gültiger Methode gerichtete, also autonome Moral, ebenso wie heteronomes gegenüber autonomem Recht; falsch dagegen sei es, den Unterschied von Recht und Moral als den des heteronomen und autonomen Wollens zu definieren. — Hieran ist soviel richtig, dass das Recht, obgleich stets heteronom in seinem

Ausgangspunkt, auf Autonomie notwendig hinzielt, und als „richtiges“ nur von Standpunkte und im Sinne der Autonomie zu begründen ist. Allein man kann darum, auf der einen Seite, doch nicht sagen: heteronomes Recht ist unrichtiges Recht, oder schlechtweg Unrecht. Denn auch das jeweils richtigste Recht bleibt immer nur bedingt richtiges, also nie unbedingt autonomes. Auf der andern Seite aber ist gerade in der Richtung der Autonomie noch über Stammler hinaus zu behaupten: wenngleich das Recht keineswegs schon seinem Begriffe nach autonom ist (vielmehr seinem Begriffe nach, als äusserlich verbindendes, von der Heteronomie nie absolut loszukommen vermag — absolute Autonomie würde gar keiner äusseren Bindung mehr bedürfen noch sie sich gefallen lassen können), so gibt es doch gar kein Recht anders als unter der Idee der Autonomie; denn alles „gesetzte“ Recht untersteht ebenso notwendig und unbedingt der Idee wie dem Begriff des Rechts, gleichviel ob und wieweit es diese Idee erfüllt. Auch das schlechteste Recht muss darum zum wenigsten den Schein aufrechthalten, als ob es der Idee des Rechts entspreche, da es sonst die unbefangene Vernunft aller, die es verbinden will, gegen sich empören würde. So ist es in bestimmtem Sinne wiederum richtig zu sagen: es gibt kein heteronomes Recht, d. h. keines, welches die Autonomie grundsätzlich verleugnete. So aber vollends keine heteronome Moral, die, wenn auch als schlechte, doch überhaupt als eine Moral sich behaupten dürfte. Denn wenn das Recht als Recht zwar nicht endgültig aber doch in seinem Ausgangspunkte heteronom ist, so bedeutet dagegen Moral als solche autonome Bestimmung; Bestimmung allermindestens, und zwar unmittelbar, unter dem Gesichtspunkte der Autonomie. Eine sittliche „Maxime“, Andre zu beneiden, zu hassen, zu verachten (S. 457), wäre eine sittliche Maxime der Unsittlichkeit, wäre die sich offenkundig widersprechende Behauptung, dass eine in sich einheitswidrige Willensbestimmung einheitsgemäss sei; also nicht „eine Moral, wenngleich eine schlechte“, sondern die Verneinung aller Moral, der schlichte Widerspruch gegen sie — als welchen sicher auch der, der eine solche „Maxime“ aussprechen würde, sie selbst zu bezeichnen nicht anstehen würde. Dagegen kann ein „Recht“ der Sklaverei, oder der Todesstrafe, oder des Krieges Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch in gutem Glauben als „Recht“ in Ansehen bleiben, ehe es als unrichtiges Recht klar bezeichnet und

in genügender Allgemeinheit eingesehen, bekämpft und zuletzt — vielleicht, vielleicht auch nicht — überwunden wird.

Voll im Rechte ist ja Stammler, wenn er in Beantwortung der Kritik Cohens (VI, 10) es zurückweist, dass er das Recht von der Sittlichkeit habe loslösen und für sich „richtig machen“ wollen, ohne den Grund der Richtigkeit in der Ethik festzulegen und festzuhalten (Cohen, Eth. [1] 214, in 2. Aufl., S. 225: „unzweideutig in der Ethik zu suchen, zu legen und festzuhalten“). Über allem menschlichen Wollen steht ihm, und stand ihm auch früher, „als Leitstern die Idee der Willensreinheit“; sie beherrscht alle Möglichkeiten der Zwecksetzung ausnahmslos. Es gibt nicht zwei Gesetzmässigkeiten des Wollens, sondern nur ein einziges „moralisches Gesetz“, wie Kant es nennt, dessen Bewährung nun „im Abstiege zu den Einzelfragen verschiedene Aufgaben vorfindet“, nämlich diese beiden obersten der Ordnung des „sittlichen“, als getrennten, und des „sozialen“, als verbundenen Wollens, deren Unterschied nicht auf einer Verschiedenheit der darüberstehenden Gesetzmässigkeit beruht, sondern auf einer Trennung nach begrifflichen Merkmalen in allgemein gegebene Klassen des Wollens, „auf die die systematische Ethik, als Lehre von dem freien Wollen, in einheitlicher Bedeutung anzuwenden ist“ (S. 488 f.). Die Einwendungen Cohens in dieser Beziehung als Folgen eines blossen, nur durch die Verschiedenheit des Wortgebrauchs (s. S. 495 und 67, 303) und allenfalls einzelne minder deutliche Wendungen des Ausdrucks entschuldbaren Missverständnisses zu bezeichnen ist Stammler vollberechtigt. Auch in der weiteren Replik ist beinahe alles, was die Gesetzlichkeit des Rechts als die des verbindenden Wollens angeht, zutreffend und bedarf nach allem Gesagten für uns keiner neuen Beleuchtung mehr. Nicht überzeugend aber bleibt auch hier die parallele Behauptung einer selbständigen Aufgabe der „sittlichen Lehre“ im Sinne der Gesetzesordnung getrennt betrachteten Wollens. Es sei „nicht wahr, dass es keine wünschenden Gedanken ohne Handlung geben könne.“ Aber das ist nicht die Frage, sondern ob der Wunsch, der in jedem Fall Wunsch des Handelns ist, in grundsätzlich anderer Erwägung der Idee des freien Wollens zu unterstellen sei als die Handlung selbst; eine Frage, die auch vom Recht, überall wo das Wünschen in den Bereich seiner Erwägung überhaupt kommt, fraglos verneint wird und wohl von jeher verneint worden ist. Es beurteilt Absicht und Vorsatz gewiss nicht

gleich der Tat, aber es nimmt auf sie alle Rücksicht im Urteil über die Tat, und beurteilt sie, in einer zusammenhängenden Erwägung mit dieser, als Vorstufen zu ihr, d. h. unter denselben obersten Gesichtspunkten. Und so verfährt es nicht bloss zufällig oder gar irrtümlicher Weise, sondern aus dem unabweislichen Grunde, dass man zuletzt eben „kein Einzelner ist"; dass die Vereinzelung des Wollens, welche die logische Voraussetzung der (i. e. S.) sittlichen Erwägung nach Stammler bilden soll, in Hinsicht der gesetzlichen Bestimmung der Handlung überhaupt keine zulässige Voraussetzung ist.

Stammler selbst kommt übrigens in einer das „richtige Wollen des vereinzelten Menschen" besonders betreffenden Erörterung (II, 11) dieser Einsicht ganz nahe, indem er nicht nur (nochmals, s. o. S. 50 u. 54) anerkennt, dass die Vorstellung gänzlicher Vereinzelung überhaupt nur eine vorläufige Annahme in der Untersuchung der Mittelreihe des wirkenden Wollens sein kann, die „bei sicherem Ausdenken folgerichtig zu dem Begriffe des verbindenden Wollens führt" (S. 499), sondern selbst schon in der, notwendig in den Blickpunkt des Individuums sich stellenden, Tugend- oder Pflichtenlehre nur eine „erste Einführung für den einheitlichen Gedanken des richtigen Wollens in dessen verbindender Art" erkennt. Denn auch die „Verpflichtung gegen sich selbst" erweitere sich „bei zutreffender Weiterführung sofort zu der ferneren Anleitung, niemals den Träger der Idee, den Menschen in seiner Eigenschaft als Selbstzweck zu dem bedingten Mittel eines begrenzten Strebens eines Andern zu gebrauchen; ein Gedanke, der in unmittelbarer Deutlichkeit aus der Fassung des sozialen Ideales entspringen muss und selbst wieder den Blick auf die notwendige Formel der Gemeinschaft frei wollender Menschen richtet." Fein und tief auch erkennt er, dass die vorläufig auf den Einzelnen beschränkte Erwägung es höchstens zu negativen Festsetzungen bringt, eine positive Ordnung der Zwecke dagegen erst aus dem Gesichtspunkte des verbindenden Wollens möglich wird (S. 500), weil in der Gemeinschaft erst ein Feld positiven Wirkens, das unter sittliche Erwägung fällt, sich ergibt. „Sollen die besonderen Bestrebungen des vereinzelten Menschen in ihrem positiven Inhalte als richtig oder unrichtig bestimmt werden, so sind sie in Gedanken mit dem Wollen anderer Menschen zu verbinden und nun nach der Methode des sozialen

Ideals zu führen." Damit ist grundsätzlich eben das anerkannt, was uns die Scheidung zwischen Richtigkeit des (i. e. S.) sittlichen und des sozialen Wollens, so wie Stammler sie vertritt, unannehmbar macht. Denn nicht nur könnte die bloss negative Vorbedingung, die bloss „einstweilige" Isolierung des Individuums eine eigene grundsätzliche Erwägung nicht begründen; sondern selbst in der strengsten, als Abstraktion zulässigen Isolierung ist von dem Gedanken des Menschen als Selbstzwecks eben nicht abzusehen; Selbstzweck aber ist nicht der Mensch in seiner „einstweiligen Isolierung", sondern allein als im „Reiche" der Zwecke gedacht. Da aber diese letzte Voraussetzung uns gemeinsam feststeht, so sollte ferner kein Streit mehr darüber möglich sein, dass die schliessliche und umfassende praktische Erwägung nur die der Individuen in Gemeinschaft — wie gewiss auch der Gemeinschaft nur als der der Individuen — sein kann; unterhalb welcher immerhin eine zweiseitig gerichtete Erwägung bestehen bleibt, nämlich gerichtet einerseits auf das Individuum, obwohl unter der Idee der Allheit, andrerseits auf die Allheit, als Allheit der Individuen; wie es nicht bloss in meiner „Sozialpädagogik" aufgestellt worden, sondern, wie oben gezeigt, auch in Cohens „Ethik des reinen Willens" der Sache nach anerkannt, wenn auch nicht in genügend deutlicher Auseinanderstellung durchgeführt ist.

Die ferneren kritischen und metakritischen Erörterungen dieses Abschnitts können übergangen werden, da sie entweder unser Thema nicht betreffen oder nicht zu neuen Zweifeln und Fragen Anlass geben. Der philosophische Leser sei aber im Vorbeigehen wenigstens aufmerksam gemacht auf die Auseinandersetzungen mit Rickert und mit Hegel (VI, 17. 18 u. 21). Ebenso dürfen die beiden Abschnitte (VII) über die Technik und (VIII) über die Praxis des Rechts dem Interesse des Juristen überlassen bleiben. Dagegen gehören unmittelbar zu unserem Thema noch die Erörterungen des letzten (IX.) Abschnitts über die Geschichte des Rechts, in denen wir einen beachtenswerten Beitrag zur Geschichtsphilosophie überhaupt sehen.

§ 20. (Idee und Geschichte.) Nur unter einer Idee gibt es eine Geschichte. Denn das grundlegende Verfahren der Geschichte ist das teleologische, nicht das kausale; die kausale Erwägung kommt für die Eigenart historischer Betrachtung „von

der Seite her“, sie vermöchte nicht dem „gesamten Zuge der Zweckreihe“, den die Geschichte vorzuführen hat, nachzukommen (S. 761). Man kann zwar, wenn man will, sich auf kausale Untersuchung beschränken, die teleologische beiseite schieben; aber das ist „objektiv ohne Belang“; durch den Gegenstand der geschichtlichen Untersuchung ist die teleologische Ordnungsweise als die massgebliche gefordert. „Wie die Reihe der Töne in einer Symphonie, die als Musikstück aufgenommen wird, etwas anderes ist als das kausale Werden derselben Töne, wie das Verfolgen der Melodie nicht aufgeht in der Erkenntnis der Erregung gewisser Schallwellen, sondern unter einer eigenartigen Richtung unseres Bewusstseins steht“ (S. 762), so verhält es sich mit allem, was ein Objekt der Geschichte ist. Die Frage nach Ursache und Wirkung ist natürlich nicht abzulehnen, mag der Aufweis kausalen Zusammenhangs im geschichtlichen Werden noch so grosse Schwierigkeiten bieten; aber sie trifft nicht das, wonach in der Geschichte eigentlich gefragt ist. Es treten eben nicht bloss neue Wahrnehmungen oder Erscheinungen an die Stelle andrer Wahrnehmungen oder Erscheinungen, sondern es treten andere Zwecke an der Stelle der bisher verfolgten auf, oder es kommen für die alten Zwecke wenigstens neue Mittel ins Spiel. Die Geschichte eines Objekts, das ganz nur in Zusammenhängen von Zweck und Mitleln besteht, kann selbst nicht unter andrer, letzter, grundsätzlicher Erwägung als der nach Zweck und Mitteln stehen. Soziale Geschichte aber — und Geschichte im hier fraglichen Sinn betrifft eben das soziale Leben — ist selbst Geschichte von Zwecken (S. 764). Unter blosser Kausalität könnte überhaupt von keinem Wollen, also auch nicht vom Rechte die Rede sein (S. 765). Das Verfahren der Geschichte wird aber damit notwendig analytisch, vom Ergebnis zu seinen Voraussetzungen zurückgehend. Überhaupt setzt die historische die systematische Betrachtung logisch voraus; denn wenn ein Gegenstand in seinem Wesen nicht stehen bleibt, so ist er eben nicht mehr er selbst, und es wäre dann die vorgeführte Geschichte nicht mehr seine Geschichte (S. 766). Das „Wesen“ aber besteht hier im Zweck, es kann also auch die geschichtliche Untersuchung im besondern, das „Aufrollen einer geschichtlichen Reihe“, immer nur in einer Ordnung nach Mitteln und Zwecken, und zwar im Rückgang vom Späteren, Gewordenen auf die teleologischen Voraussetzungen dieses Werdens sich vollziehen, denn das Vergangene

ist, im teleologischen Zusammenhang erwogen, stets Mittel für ein Zukünftiges, das angestrebt wird; das Vergangene wird daher erst verstanden in abhängiger Beziehung zu dem nachmals Gewordenen (S. 769). Die Analogie mit dem naturwissenschaftlichen Experimentieren liegt hierbei darin, dass man nicht ins blaue „Tatsachen“ zu erfassen und in diesen etwas von logischem Zusammenhang zu erkennen hoffen darf, sondern nach voraus entworfenem Plane, nach einem voraus gefassten Gedanken des möglichen Zusammenhanges, fragend an das Mannigfaltige der Erscheinungen herantreten muss, um dann diesen Gedanken an den Tatsachen methodisch zu bewähren oder zu berichtigen (S. 774). Somit bleibt die systematische Erwägung für die geschichtliche allzeit leitend. Die Besonderheiten nur sind empirisch aufzunehmen, ihr Verständnis ruht in jedem Sinne auf systematischer Erwägung, sei es im Sinne des Begriffs oder — und dies stets in letztem Betracht — der Idee.

Auch förderliche Lehren kann man aus der Geschichte nur dann entnehmen, wenn man voraus weiss, wonach man zu fragen hat; dieses Wissen selbst aber gewinnt man nicht erst aus der Geschichte, sondern man muss es schon mitbringen, um überhaupt förderlich Geschichte treiben zu können. Was historisch „wichtig“ ist und was nicht, ist allein danach zu beurteilen, was geeignet ist den Gang der Menschengeschichte in seiner (teleologischen) Einheit zum Bewusstsein zu bringen (S. 788). Möchte der Bestand der Natur als ein fester angesehen werden dürfen, im Wollen des Menschen gibt es keinen festen Bestand, sondern in einer rastlos flutenden Veränderlichkeit der Ziele und Mittel durch die unabgeschlossene Reihe der Generationen hat die Richtung auf die Allheit der menschlichen Zwecke sich zu behaupten (S. 789), welche Aufgabe zuletzt keine geschichtliche mehr, sondern nur in systematischer Erwägung lösbar ist (S. 790). Nur so wird die Geschichte selbst zur Einheit, und damit überhaupt nur zu einem eigenen Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung. Dies kann auch nicht so verstanden werden, dass an die empirischen Einzelheiten, als blosse „Vorkommnisse“, die teleologische Erwägung erst von aussen herangebracht würde; das hiesse den Begriff der Geschichte in seiner Selbständigkeit vernichten; es bliebe dann ein Naturgeschehen mit einem nebenher angehängten moralischen Urteil, von dem man nicht weiss, von wannen es kommt, noch was es bei jener, elementar nach dem Kausalitäts-

gesetz begriffenen Veränderung eigentlich zu suchen hat (S. 793). Das einzelne Ereignis, das für sich überhaupt keine selbständige Bedeutung hat, erhält vielmehr seine wissenschaftliche Bestimmung von vornherein nur durch das Einstellen in die grundlegende, nämlich teleologische Einheit und das Richten nach ihr (S. 793); das heisst, das Gesetz der Geschichte muss den geschichtlichen Einzelerwägungen selbst immanent sein.

Das ist das „Sein des Werdens“, das die Geschichte aufstellt. Die Grundart der Geschichte ist also in der Tat nicht das „Geschehen“, sondern eine bestimmte einheitliche Art des Denkens und Urteilens über es, und zwar nicht in kausaler, sondern teleologischer Erwägung. Eine bloss kausale Einordnung der Geschehnisse verneint den Begriff der Geschichte. Der fundamentale Fehler der „materialistischen“ Geschichtsauffassung ist, dass sie die teleologische Eigenart der Geschichte verkennt und so überhaupt das Problem verfehlt, nämlich wie die Reihe der aufeinanderfolgenden und sich bedingenden Willensinhalte der Menschen in dem Gedanken einer unbedingten Einheit gerichtet werden könne (S. 797). Auch unter dem vieldeutigen Wort „Entwicklung“ wird zwar eine Gesetzmässigkeit des Werdens ohne Frage gesucht, auch schwebt dabei unklar der Gedanke einer Zweckbeziehung vor; man denkt doch die Entwicklung als Fortschreitung nach einem wenn auch ungewissen Ziele hin, oder als Bewegung vom Niederen zum Höheren. Aber erst mit der klaren Einsicht in das Ziel, dem die Entwicklung zustrebe, wird der Gedanke der Entwicklung präzis und wissenschaftlich brauchbar. Ein Ziel aber ist freilich nicht angebbar im Sinne eines einmal zu erreichenden Endzustands; sondern das „Endziel“ kann nur die Gesetzmässigkeit meinen, im Sinne der idealen Methode des Richtens und Bestimmens. Dies Endziel aber kennen wir; es kann kein andres sein als das soziale Ideal (S. 802), oder die Idee des freien Wollens, gipfelnd in dem Gedanken der reinen Gemeinschaft (S. 804). Also ist die Geschichte der Menschen: das Fortschreiten ihres gemeinschaftlichen Wollens (S. 805); nicht die „Verwirklichung“ der Idee des richtigen Wollens, denn die damit bezeichnete Aufgabe „ruht und rastet nimmer“; wohl aber ihre fortschreitend reinere Bewährung innerhalb des stets bedingten, unvermeidlich unvollkommenen menschlichen Begehrens und Strebens. — Damit ist in ganzer Entschiedenheit das soziale Ideal als schlechthin richtung-

weisend anerkannt, unterhalb dessen erst etwa die Fortschritte der Wissenschaft und Kunst, oder auch der individuellen Sittlichkeit, in besondere historische Erwägung genommen werden könnten, denn sie ergäben für sich nicht die durchgreifende Einheit, die für den als Ganzes zu erfassenden Begriff der Geschichte des Menschengeschlechts zu fordern ist (S. 806). „Die“ Geschichte kann allein die der Menschheit sein, die eine Einheit nur unter dem sozialen Ideal bildet.

Gibt es denn aber zuletzt eine Gewähr des Fortschritts? Lässt sich auf den Sieg des Richtigen denn vertrauen? Die Idee selbst kann in das Werden allerdings nicht eintreten — also gibt es nur ein unentschiedenes Hin und Wieder, wobei das Ganze des menschlichen Treibens nicht von seiner Stelle rückt (S. 814)? — Allein das Vertrauen auf den Sieg des Richtigen will nicht von uns lassen; und es ist auch keineswegs grundlos. Immer schärfer und gesicherter setzt doch der Rechtsgedanke sich durch; man darf erwarten, dass, so wie ein „Naturzustand“ innerhalb rechtlich geordneter Gemeinschaften nicht mehr statthat, es auch mit dem Naturzustand unter den Völkern schliesslich ein Ende nehmen werde (S. 815). Es kann doch nicht für immer dabei bleiben, dass, während im Innern einer Rechtsordnung doch die elementare Einsicht allgemach zur Herrschaft gelangt, dass es widersinnig ist in einer Gemeinschaft, in der die Menschen die Widrigkeiten des Daseins gemeinsam zu bekämpfen haben, selbst wieder von einem „Kampfe ums Dasein“, nämlich der Einzelnen gegeneinander, zu reden, dagegen im Verhältnis unter den Völkern immer noch naiv nach Stirners Idee eines „Vereins von Egoisten“ verfahren wird (S. 717). „Die Unbegrenztheit des Rechts (V, 17) . . . ist immer stärker zur Tat geworden“. Es liegt kein Grund vor, sich vorzustellen, dass dieser Sieg des Rechtsbegriffs wieder in dauernder Weise rückgängig gemacht werden könnte . . . Mehr als das: wir sehen für den Gesamtentwurf des menschlichen Treibens den Zug nach dem Richtigen so deutlich und stark, dass sein fortschreitender Erfolg im ganzen Verlaufe der Geschichte mit Zuversichtlichkeit erwartet werden darf (S. 815); wofür Stammler nicht zögert sich, mit Kant, auf die französische Revolution zu berufen. Freilich versteht sich, auch nachdem die Idee des Richtigen klar erkannt ist, die Hingebung an das richtige Wollen noch nicht von selbst. Ein naturgesetzlicher Zwang zu ihr lässt sich mit Fug

nicht behaupten; seine Annahme würde das Wollen und sein Grundgesetz vielmehr geradezu ausschalten (S. 819). Die Hingabe an das Richtige ist also nur ein Postulat für den, der Einheit und unbedingte Ordnung seiner Gedankenwelt will (S. 820). Für einen grundsätzlichen Zweifler und Leugner also gäbe es ein absolutes Heilmittel freilich nicht. Aber solche grundsätzliche Anzweiflung — die ja nicht etwa sich selbst als richtig behaupten dürfte, denn damit würde sie die Forderung des Richtigen überhaupt anerkennen — ist wohl nicht so ganz ernst zu nehmen (S. 820). Den Willen des Richtigen aber einmal vorausgesetzt, ist alles Weitere Sache streng wissenschaftlichen Erweises. Der einzig sichere Weg, Andere zur Hingabe an das richtige Wollen zu bestimmen, ist in der Tat: die überzeugende Lehre (S. 827).

Die letzte Frage ist die nach einem „vollkommenen Abschluss“. Hier mündet die Untersuchung in die Frage nach der Einheit einer Weltanschauung. Sie besagt, dass auch die beiden grossen Gebiete der „Wahrnehmungen“ und der „Zwecke“, wenn noch so sehr jedes für sich in geschlossener Gesetzmässigkeit vorzustellen, doch nicht als Trennstücke nebeneinander stehen bleiben dürfen (S. 833). Diese Forderung ist es, welche in der Frage nach dem Woher und Wohin und nach dem Wozu des Daseins, also den zwei grossen Fragen sich ausdrückt, die von jeher über die Wissenschaft hinaus zur Religion gedrängt haben. Dieser doppelten Frage „kann sich niemand, der etwas auf sich hält, grundsätzlich entziehen“. Ihr aber antwortet zuletzt doch nur — die Wissenschaft, indem sie, vertieft zur Philosophie, jedes besondere Gebiet menschlichen Strebens der Herrschaft unbedingt bestimmender Grundprinzipien unterwirft und es so „in die unbedingt höchste Einheit, die den Wert und die Würde des Menschendaseins verleiht, in geklärtem Sinne zurückgibt“ (S. 834). So gelangt man zu der eigenen gefesteten Grundstimmung, die in dem Euripideischen Worte sich ausspricht, „Glücklich der Mann, der die reine Art der Wissenschaft kennt ... unberührt von dem schädigenden Streiten der Bürger und von unrechten Taten schaut er auf das unsterbliche Wesen des All, des niemals alternden, und auf dessen richtende Weise.“ —

So klingt das Werk, dem sonst wohl der und jener Kritiker geneigt sein mag, im Gegensatz zu der rednerischen Lebendigkeit namentlich des ersten grossen Buches („Wirtschaft und Recht“),

eine gewisse Steifheit logischen Schematisierens als Fehler oder doch als Mangel anzurechnen, voll aus im warmen Bekenntnis nicht bloss zu den Grundgedanken, sondern auch zu der Grundstimmung des methodischen Idealismus.

Nur zu einer Anmerkung geben diese letzten Erwägungen noch willkommenen Anlass. Eines der Hauptbedenken, die gegen die „Lehre von dem richtigen Rechte" sich erheben konnten, wird durch diese Darstellungen gegenstandslos. Nämlich es konnte nach den Darlegungen jenes Buches immerhin so scheinen, als solle der Stoff, auf den die Grundsätze des richtigen Rechts anzuwenden sind, in roher Empirie der Geschichte, lediglich im Sinne des faktisch Gegebenen, entnommen werden und auf diesen dann jene Grundsätze bloss hinterher, formal richtend und allenfalls berichtigend, einwirken. So aber wie jetzt der Begriff der Geschichte selbst gefasst und begründet ist, steht ja das geschichtliche Werden, welches jenen Stoff darbietet, selbst schon von Anfang an unter der Herrschaft der praktischen Idee und zwar der Idee des Rechts. Es gibt also gar kein geschichtlich gewordenes Recht, das nicht schon von Haus aus der Idee des Rechts unterstände, mag es auch eine noch so niedrige Stufe ihrer Verwirklichung darstellen. Umso weniger könnte es der fortschreitenden Berichtigung nach Massgabe dieser selben Idee sich entziehen. Gern erkläre ich, dass auch durch meine früheren Einwendungen, sofern sie das Verhältnis des Rechts zur Geschichte betrafen (Sozialpäd. S. 163 f.), jedenfalls die jetzige Darstellung nicht getroffen wird.

Im übrigen wäre auch hier die Frage der kategorialen Begründung zu erheben. Zu dieser aber sind die wesentlichen Voraussetzungen oben schon gegeben worden; ihre Bewährung an den hier behandelten Fragen darf dem mitgehenden Verständnis des Lesers überlassen bleiben.

Kritischer Versuch über den Erkenntniswert des Analogiebegriffes.[1)]

Von Friedrich Kuntze.

Das Ziel des wissenschaftlichen Denkens ist die Gewissheit, d. i. die Herbeiführung der eindeutigen Entscheidung einer jeden vorgelegten Frage. Häufig aber sehen wir Fragen auftreten, deren Verhältnis zu unserem Wissensvorrat oder unseren Wissenswerkzeugen vorläufig oder überhaupt die Erlangung der Gewissheit ausschliesst. Die aus irgend einem Grunde überhaupt unentscheidbaren Fragen, die unserem Erkennen gar keinen Angriffspunkt geben, scheiden hier aus; zur Erörterung soll gestellt werden allein das Wesen der Fragen, für die eine eindeutige Entscheidung nicht möglich ist, wohl aber eine Entscheidung mit einem höheren oder geringeren Grade der Gewissheit.

Hier hat das wissenschaftliche Denken zwei Verfahrungsweisen ausgebildet: das Wahrscheinlichkeitsverfahren und das Analogieverfahren. Da das Resultat beider dem Evidenz-Ergebnis nach das Auftreten einer Wahrscheinlichkeit ist, so kann der vorausgesetzte Unterschied beider nicht in Differenzen der psychologischen Einkleidung liegen, sondern muss in sachlichen Verschiedenheiten der beiderseitigen logischen Formtypen gesucht werden.

Das philosophische Wahrscheinlichkeitsverfahren — mit seinem Instrument der Induktion — das mathematische Wahrscheinlichkeitsverfahren und das Analogieverfahren haben dies gemein, dass alle drei Schlussarten vom Nichtgemeinsamen auf das Gemeinsame sind; alle drei stellen Verfahrungsweisen vor, die mit Bewusstsein bei einem, nur innerhalb definierter Grenzen gültigen Ergebnis stehen bleiben. Gleichwohl besteht doch zwischen den dreien ein grosser Unterschied, den wir vorderhand dahin

---

1) In gekürzter Fassung als Habilitations-Probevorlesung gehalten vor der philosophischen Fakultät der Universität Berlin im Juli 1911.

formulieren wollen, dass die Induktion auf Grund numerischer Erwägungen die Zugehörigkeit eines Individuums zu einem Klassenumfang, die mathematische Wahrscheinlichkeit eine gleiche Zugehörigkeit zu einem Klasseninhalt, die Analogie dagegen auf Grund qualitativer Erwägungen die generische Zugehörigkeit eines Individuums zu einem Klassentyp feststellt. Wir werden im Folgenden übrigens nur von dem mathematischen Wahrscheinlichkeitsverfahren und der Analogie handeln.

Da die Zeit beschränkt ist, so müssen wir sehen, das vorgelegte Problem auf eine Art und Weise anzugreifen, die gleichzeitig auf das Ziel und auf den Weg des weiteren Gedankenfortschrittes hinaussieht. Wir fragen demnach: Was müsste geleistet sein, wenn wir den Erkenntniswert der Analogie genau angeben könnten? Die Antwort ist: wir müssten gewisse typische Verhältnisse der Bestimmbarkeit des Empirischen — denn um dies allein kann es sich hier handeln — isolieren können: eben jene Verhältnisse der Bestimmbarkeit, die die Bedingungen sind für eine Fortschrittsart des Denkens, von der wir sagen, sie erfolge gemäss der Analogie.

Die Bestimmbarkeit kommt zum Ausdruck in einer Folge mit einander verbundener Sätze und die Art des Verbundenseins bestimmt deren logischen Typ. Der Fortschritt in empirischen Sätzen geschieht nun allgemein dadurch, dass eine Bedeutung wiedererkannt wird in verschiedenen Arten der Gegebenheit, als womit diese Gegebenheiten hinsichtlich ihrer Bedeutungen identisch werden. Bei Identität denkt man wohl zunächst an jene wissenschaftliche tote Identität, die die Logik sinnbildlich durch das Zeichen a = a ausdrückt. Diese ist hier nicht gemeint. Wäre unser Denkvermögen auf sie eingeschränkt, auf sie in der streng genommen, schon das Gleichheitszeichen zuviel sagt, so würde es nie zu einem Denken gekommen sein, denn das blosse Wissen darum, dass etwas das ist, was es ist, würde die Welt nur in ein Aggregat gegen einander fensterloser Erkenntnisakte zerlegen. Die Fruchtbarkeit des Identitätssatzes beruht vielmehr darauf, dass wir durch ihn dieselbe Bedeutung in verschiedenen Arten der Gegebenheit wiedererkennen können.

Dank dieser Eigentümlichkeit können wir zunächst solche Werte identifizieren, die auf abgeschlossene Art und Weise in verschiedenen Arten der Gegebenheiten stecken. So ist etwa in „der Autor der Kritik der reinen Vernunft“, „der Autor der

Kritik der praktischen Vernunft", „ein ordentlicher Professor der Philosophie zu Königsberg im Jahre 1781" immer ein und derselbe Identitätskern: Kant. Hier handelt es sich um festbestimmte Werte. Unsere Bestimmung erlaubt es uns aber zweitens, Werte zu identifizieren, die durch verschiedene Stadien hindurchgehen. Will man die erste Art der Wertvergleichung eine statische nennen, so kann diese eine dynamische heissen. Derart kann ich zwei Pendelschwingungen, zwei Umdrehungen der Erde um die Sonne, zwei chemische Prozesse etc. gleichsetzen. Die hier stattfindende Identität ist also eine Identität von Wertverläufen. Ein Wertverlauf entsteht, wenn man einen Wert variabel setzt. Ein Beispiel für ihn bildet etwa das Steigen und Fallen eines Spekulationspapieres und die ihm korrespondierenden Lust- und Unlustgefühle seines Inhabers. Somit haben wir schon zwei grosse logische Typen gewonnen: Identitäten von Werten und Identitäten von Wertverläufen. Man sieht aber auch ohne Mühe den Einteilungsgrund: es ist der, dass hier nicht eine Identität schlechthin, sondern immer eine Identität in Bezug auf einen vorgegebenen Modus der Vergleichung stattfindet. Dies ist nun in der Tat das, was in allen logischen Typen geschieht, und die Art, wie es geschieht, bestimmt das Wesen des jeweils fraglichen Typ. Die Identität ist daher niemals eine absolute — das ist schon durch die Eigentümlichkeit der menschlichen Urteilsfunktion ausgeschlossen — sondern immer eine Identität in oder gemäss einer bestimmten Identitätsart. Dieser Umstand wird von Belang, wenn gefragt wird, welche Arten von festgestellten Identitäten der Werte oder Wertverläufe sich denn nun über die subjektive Evidenz erheben können.

Wir setzen hier die Kantische Erkenntnistheorie als massgebend voraus und müssen darum antworten: allein die Identitäten, die sich in Raum und Zeit und gemäss den sinnlichen Begriffen beider konstruieren lassen. Wir kennen aber nur zwei elementare Konstruktionsfelder der Sinnlichkeit: der Ordnung und das der Mächtigkeit. Ihnen gemäss können zwei Wertverläufe identisch sein erstens dann, wenn jedem Punkte, den der eine Wertverlauf passiert, ein Punkt im andern Wertverlauf eindeutig zugeordnet werden kann. Wenn ich z. B. einen Haufen rechter und linker Handschuhe durcheinandergewühlt vor mir habe, aus dem ich immer zugleich einen rechten und einen linken herausziehe, und wenn zu dem letzten rechten Handschuh, den ich ergreife, sich

auch noch ein linker findet, dann sind die beiden Mannigfaltigkeiten identisch in der Mächtigkeit nach einem Moment, das wir die Äquivalenz nennen wollen. Diese Identität nach Äquivalenz ist die Identitätsart der Wissenschaft von der Menge, der Mengenlehre. Neben diese Identität nach Äquivalenz aber tritt eine Identität der Relationen. Wenn ich mir ein Modell eines menschlichen Auges aus geeigneten Materialien in geeigneter Formung herstellen lasse, so kann ich eine Identität des Auges mit seinem Modell behaupten in Bezug auf alle optischen Vorgänge, die in beiden möglich sind — soweit nämlich diese Vorgänge Gegenstände der physikalischen Optik sind. Dies ist eine Identität der Relationen, eine Identität der Form. Das Leitprinzip dieser Identität ist: als gleich alles das anzusehen, was auf gleiche Weise erzeugt ist — es ist die Identitätsart der andern Grundwissenschaft von der Sinnlichkeit: der Ausdehnungslehre.

Man sieht, dass in beiden Arten der Identität diese immer statt hat in Bezug auf einen Begriff, und dass umgekehrt alles, was nicht auf diesen Begriff Bezug hat, gleichgültig wird. Bei den beiden Handschuhhaufen wäre die Ordnung des einzelnen Haufens etc. vollkommen entbehrlich; zur Ansetzung der Identität genügt, dass die einzelnen Individuen disjunkt sind nach: Rechts — Links, und dass jedem Rechts-Individuum ein und nur ein Links-Individuum zugeordnet werden kann und umgekehrt. Beim Auge und seinem Modell liegt die Sache anders. Hier ist nicht im mindesten Identität der Äquivalenz zwischen den beiden Mannigfaltigkeiten, — schon deshalb nicht, weil das Modell ja nur die für die physikalische Optik wichtigen Formen nachgebildet hat — sondern nur Identität der Relationen.

Dies sind also die konstruierbaren Identitäten: die nach der Menge und die nach der Ordnung. Nach Menge oder Ordnung müssen daher die Identitäten angesetzt sein, die Bestandteile der exakten Wissenschaft werden können. — Um die Sache zu veranschaulichen, können wir den Begriff „Menge“ hier schadlos durch den Begriff „Quantität“, den Begriff „Ordnung“ durch den Begriff „Form“ ersetzen.

In dieser Einschränkung betrachten wir zunächst ein Beispiel der Identität von singulären Werten nach Quantität. Hier sagt etwa der Ausdruck $3 . 4 = 2 . 6$, dass zwei Zahlenkonfigurationen vorliegen, die nach der Art ihrer Gegebenheit verschieden sind, zwischen denen das Denken aber eine synthetische

Identität nach der Kategorie der Quantität ansetzen kann. Diese Identität ist keineswegs eine absolute, eine Tautologie, denn, lasse ich 3 und 4 bezw. 2 und 6 Längeneinheiten von Rechteckseiten bedeuten, so werden beide Rechtecke bei numerischer Gleichheit der Flächeneinheiten eine ganz verschiedene Gestalt haben. — Dies waren vollständige Wertidentitäten nach Quantität; zeigen wir nun eine vollständige Identität nach der Form, oder, wenn man will, der Qualität. Solche Identitäten liegen in all den Verhältnissen vor, die die Geometrie Ähnlichkeiten nennt. Ein Dreieck von den Seiten 3, 4, 5 behält identische qualitative Eigenschaften, ob ich die Zahlen nun Meter oder Kilometer bedeuten lasse. So kann ich das eine an die Stelle des andern setzen, obschon ich, das erste zu durchlaufen einige Sekunden, das zweite zu durchlaufen etwa 2 Stunden gebrauche. Das secundum quid der Identität ist hier die Figur, ein ersichtlich qualitativer Begriff.

Überblicken wir das bislang Geleistete! Wir begannen damit, festzustellen, dass in unterschiedlichen Gegebenheiten identische Bedeutungskerne stecken können. Dann gingen wir auf die Identifizierung sinnlicher Gegebenheiten nach den Begriffen der Ordnung und der Mächtigkeit über und zeigten die zuständigen Erkenntnisbedingungen auf. Dabei fanden wir, dass beim Vergleich zweier ordinaler Mannigfaltigkeiten die Identität dann erreicht sei, wenn die Art der Knüpfung in den verglichenen Fällen übereinstimme, bei den kardinalen dann, wenn man jedem Element der einen Mannigfaltigkeit ein Element der anderen zuordnen kann. Um nun von der vollen zur teilweisen Identität nach Ordnung und Mächtigkeit zu kommen, um die es sich im Wahrscheinlichkeits- und Analogieverfahren handelt, spezialisieren wir den Begriff Wertverlauf und sagen, dass nicht all und jeder Wertverlauf hier in Frage kommt, sondern nur ein solcher, der nebenher auch den Charakter einer Mannigfaltigkeit hat. Damit hat das Wort „Mannigfaltigkeit" die Bedeutung eines technischen Ausdruckes gewonnen, und muss dementsprechend festgelegt werden.

Eine Mannigfaltigkeit soll irgend eine dem Denken dargebotene Gegebenheit dann heissen, wenn diese Gegebenheit gedacht werden kann als entstanden durch eine trennbare Knüpfung. Die Mannigfaltigkeit ist also undenkbar ohne den Begriff „Element". Deshalb kann ich etwa die Linie als Punktmannigfaltigkeit begreifen, dahingegen ich der Empfindung

keinen Mannigfaltigkeitscharakter zuschreiben kann, denn es ist unmöglich, Teile zu ersinnen, deren Aufbau die Empfindung ergeben würde. Wird über die Art der Knüpfung irgend eine Voraussetzung gemacht, so kann man nicht mehr von Mannigfaltigkeit schlechthin sprechen, sondern nur von einer Mannigfaltigkeit der und der Art. Wir haben zwei Arten sinnlicher Mannigfaltigkeiten, die nach den Eigenschaften, denen gemäss sie mannigfaltig sind, (Ordnung und Mächtigkeit) die ordinalen und die kardinalen Mannigfaltigkeiten heissen mögen. Die ordinalen Mannigfaltigkeiten sind dadurch gekennzeichnet, dass die Gebiete, durch deren Knüpfung sie als entstanden gedacht werden können, nicht im Mindesten gleichwertig sind, dahingegen diese Gebiete zu einander in einer festen gesetzlichen Relation stehen, der gemäss vom einen zum andern Gebiet übergegangen werden muss, der gemäss sie allein zu einer Einheit verknüpft werden können. Ein Beispiel einer ordinalen Mannigfaltigkeit geben die drei Dimensionen des Raumes. In den kardinalen Mannigfaltigkeiten, die dem Begriff „Mengen“ gleichwertig dastehen, sind erstens die Elemente vollkommen gleichwertig, zweitens ist das schliessliche Ergebnis von der Anordnung unabhängig.

Diese Momente kommen daher sowenig für die ganze, wie die teilweise Identität nach der Mächtigkeit in Frage. Dagegen erfordert es die Anwendung des Mengenbegriffes, dass das Substrat durch Disjunktion in ein Aggregat unter einander gleichwertiger, unabhängiger Disjunktionsglieder zerlegt werden könne. Diese Disjunktionsglieder sind also, um unsere frühere Redeweise wieder aufzunehmen, die „Sinne“, die Arten der Gegebenheit. Die Wahrscheinlichkeitsfrage lässt sich nun so formulieren. Gegeben ist eine Mannigfaltigkeit nach gegeneinander disjunkter Glieder. Jede Gegebenheit hat solchermassen ihren „Sinn“, der bestimmt ist eben durch die Art, darinnen sie gegeben ist. Jeder Sinn aber ist einer und nur einer Bedeutung zugeordnet, wobei es unbestimmt bleibt, ob das Umgekehrte statt hat, d. i. ob die Bedeutung nicht auch mehreren Sinnen zugeordnet ist. Natürlich aber gilt diese Unbestimmtheit nur für das Prinzipielle, in der Rechnung muss über diesen Punkt durchaus alles bestimmt sein. Wohl, dann lässt sich die Frage nach dem Eintreten dieses oder jenes Ereignisses zurückführen auf die Frage nach der numerischen Verbreitung, die eine Bedeutung in so und soviel „Sinnen“ hat. Es bedeutet daher in dieser Deutung

das gleich zu gebende elementare Beispiel 7 = 6/36: die Bedeutung 7 erfüllt sich in sechs von sechsunddreissig Gegebenheiten, oder, um ein suggestives Grassmansches Bild zu gebrauchen; wenn die 36 Gegebenheiten Gewichte, und zwar gleichschwere bedeuten, so hangen der Bedeutung „7" sechs davon an — in dem gerade vorgelegten Problem.[1])

Zur Erläuterung des eben Gesagten diene seine Anwendung auf ein bekanntes, sehr elementares Beispiel. — Wir nehmen einen Sechserwürfel, der auf jeder Seite eine 6 hat. Wir haben dann eine Menge — den Würfel als Ganzes — die in 6 Teilmengen zerfällt — die 6 Würfelflächen. Jede Fläche hat eine Art der Gegebenheit, die von der Art der Gegebenheit jeder anderen Fläche durch die Lage verschieden ist. Jede ist bedeckt von einem Aggregat von Punkten; jedem dieser Aggregate ist eine Bedeutung zugeordnet und jeder dieselbe. Die Bedeutung verbreitet sich einheitlich über die ganze Menge, daher denn jede Teilmenge mit ihr identisch ist. Die Wahrscheinlichkeit, bei der Auswahl einer Teilmenge eine Teilmenge von der Bedeutung 6 zu bekommen, ist daher = 1. Hier also war jede Teilmenge mit einer vorgegebenen Bedeutung identisch. Der Fall der vollen Identität ist aber ersichtlich nur der Grenzfall der teilweisen Identität. Während sich nun der Fall der vollen Identität dem Evidenzmoment nach durch die volle Gewissheit übersetzt, übersetzt sich die teilweise Identität

---

1) Eben gerade vor Abschluss meines Manuskripts hat Herr Professor Urban-Philadelphia die Güte, mir einen Aufsatz von sich über den Begriff der mathematischen Wahrscheinlichkeit mitzuteilen. Ich konnte zu meiner Freude feststellen, dass diese höchst beachtungswerte Arbeit mindestens die Tendenz der hier gegebenen Andeutungen teilt, insofern auch sie die mathematische Wahrscheinlichkeit durchaus auf den Begriff der logischen Zufälligkeit zurückführt. Auch sehe ich aus ihr, dass das eben von mir gebrauchte Bild des Gewichtes bereits zu einem ähnlichen Zweck von R. Laemmel: Die Methoden zur Ermittlung der Wahrscheinlichkeiten (1904 S. 15) gebraucht worden ist. Nur die begriffliche Grundlage meiner Betrachtungen, und naturgemäss der Zusammenhang, in den sie eingestellt sind, unterscheiden sich durchaus von den Urbanschen Ausführungen (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie Band 35, Heft 1 und 2). Ich brauche übrigens wohl kaum zu betonen, dass die Erörterung der mathematischen Wahrscheinlichkeit hier nur so auftritt, wie eine geforderte Farbe auftritt, da sie in meinen systematischen Ausführungen unzertrennlich mit der Analogie verbunden ist, der das Thema gilt. Diese Skizze macht daher nicht den mindesten Anspruch, auch nur all die Umrisslinien des Problems vollständig zu geben.

durch eine gradweis abgestufte Gewissheit: die Wahrscheinlichkeit. Nehmen wir nun an, jeder dieser Teilmengen sei eine verschiedene Bedeutung zugeordnet, so erhalten wir genau das Gegenteil des vorangegangenen Falles. — Dies ist der Fall des gewöhnlichen Sechserwürfels. Wähle ich daher unter den Teilmengen, so ist, da 6 Arten der Gegebenheit mit 6 Bedeutungen vorliegen und jede nur einmal vorkommt, die apriorische Identität des Wahlergebnisses mit jeder vorgegebenen Bedeutung gleich 1/6. Nehmen wir nunmehr einen solchen gewöhnlichen Sechserwürfel und fragen, welche Wahrscheinlichkeit er hat beim Würfeln 3 zu zeigen, d. h. seiner quantitativen Bedeutung nach mit 3 identisch zu werden, so lautet die Antwort 1/6. Warum? Die Bedeutung als ein Ganzes, als 1, zerfällt in 6 Teilbedeutungen, und jede dieser Teilbedeutungen wird vorgestellt durch eine und nur eine Art der Erfüllung, der Gegebenheit. Nehmen wir nun die möglichen Konfigurationen von 2 gewöhnlichen Sechserwürfeln auf der einen, die Zahl 7 auf der anderen Seite und fragen wir, welche Wahrscheinlichkeit dafür ist, dass die quantitative Bedeutung der Konfiguration beim Würfeln mit der Zahl 7 identisch wird, so lautet die Antwort 6/36. Warum? Die Zahl der möglichen Arten, auf die die Bedeutung als ein totum dargestellt sein kann, beträgt 36, die Zahl der möglichen Bedeutungen ist 11, denn die 1 kann nicht realisiert werden. Die Bedeutungen aber haben verschiedene „Gewichte“, wenn ich wieder so sagen darf: die einen erfüllen sich in mehr die anderen in weniger Einkleidungen. Hier ist die Zahl der möglichen Arten der Gegebenheit 36. Von diesen aber sind 6, da von der verschiedenen Form, darinnen sie gegeben sind, abgesehen werden kann, darin einig, dass sie nur ein und dasselbe bedeuten: die Zahl 7 ($3 + 4$, $2 + 5$, $1 + 6$, $4 + 3$, $5 + 2$, $6 + 1$). Die Wahrscheinlichkeit, dass sich die 7 realisiert, beträgt also 6/36, denn 6 von den 36 Arten der Gegebenheit stellen sie als ihre Bedeutung vor. Wir haben hier einen Fall, der den beiden vorhergehenden gegenüber ein gemischter ist. Nämlich, wir haben, dank den Kombinationen der Würfel, 36 Symbole, von denen ein jedes seine Bedeutung hat. Die Gesamtheit dieser Bedeutungen ist „Zahlen von 2 bis 12“. Ihre einzelnen Realisierungen sind dadurch unterschieden, dass sie auf verschiedene Art gegeben sind. Sie sind erschöpfend definiert durch 36 Disjunktionen, davon jede gegen jede disjunkt ist in Bezug auf die Art ihrer Gegebenheit, von denen aber

bestimmte Gruppen unter einheitliche Bedeutungstitel gebracht werden können. Von diesen 36 Gegebenheiten sind z. B. 6 in Beziehung auf die vorgelegte quantitative Bedeutung „7“ unter einander identisch. Die Bedeutung „7“ ist mithin in 6 facher Einkleidung gegeben. Da also unter den möglichen 36 Bedeutungen der 36 Disjunktionen 6 identisch sind mit der Zahl 7, so beträgt das „Teilhaben“ der 36 Arten der Gegebenheit am Begriffe 7: 6/36. Der Identitätsgrad des die 36 Disjunktionen umspannenden sinnlichen Oberbegriffes mit der Zahl 7 ist daher 6/36.

Der Ausdruck „Wahrscheinlichkeit des Eintreffens eines Ereignisses“ überträgt nur, was ja transzendental vollkommen legitim ist, das, was nach ganzer oder teilweiser Identität als ein „Grund-Folgeverhältnis“ gesetzt ist, in ein Kausalverhältnis.[1]) Dabei aber wird ersichtlich ein zweifaches vorausgesetzt: erstens, dass eine jede Wirkung eindeutig bestimmt ist, zweitens, dass über die Ursachen, die diese Bestimmtheiten realisieren werden, nichts bekannt ist. Nur so kann die Zuordnung der Ursachen zu den Wirkungen die rein kardinale bleiben.

Wir gehen über zur Besprechung des Erkenntniswertes der Analogie. — Ein Versuch, im konkreten Fall eine Identität nach Ordnung herzustellen, lehrt, dass diese namentlich dann, wenn man sich auf die allgemeinsten Eigenschaften beschränkt, mit den allerverschiedensten Mitteln hergestellt werden kann, wenn nur die Erzeugungsart die nämliche bleibt. Diese Gleichgültigkeit des Substrates ist von höchster Wichtigkeit und wird von uns verwendet werden zur Exposition des allgemeinen Anwendungsprinzips der Analogie.

Da diese unser Thema ist, so kommt von den möglichen identischen Bedeutungen zweier Wertverläufe allein die Identität ihrer qualitativen Meinung, ihrer „Formintention“ hier in Frage. Sehen wir uns nach den Bedingungen um, unter denen unser Geist eine solche Identität erkennen kann! — Leibniz hat bemerkt, es genüge nicht, als „ähnlich“ Gegenstände zu bezeichnen, die dieselbe Form haben, wenn man nicht wiederum im Besitz eines allgemeinen Begriffes von „Form“ sei. Leibniz hat einen

1) Vielleicht verdient es, bemerkt zu werden, dass in dieser Erklärung eine Theorie der Kausalität vorausgesetzt wird, die namentlich durch Riehl vertreten worden ist; eine Theorie, für die das Moment der Zeit nicht das eigentlich Wesentliche im Kausalitätsbegriff ist, sondern das logische Moment. Doch dies im Vorbeigehen.

solchen Begriff gegeben, der allerdings nicht konstitutiv, wohl aber noetisch ist, d. h. der eine Definition der allgemeinen Bedingungen gibt, unter denen unser Erkenntnisvermögen des in Rede stehenden Begriffes teilhaftig werden kann. Diese Definition ist für unser Vorhaben wichtig und wir denken später auf sie aufzubauen. Nach ihr sind „ähnlich" Dinge, die für sich betrachtet, nicht von einander unterschieden werden können. Zur Erfassung der Quantität nämlich müssten die Gegenstände, die man vergleicht, unmittelbar neben einander gegeben sein, oder durch irgendeine Art der Vermittlung tatsächlich einander gegenübergestellt werden können. Die Qualität dagegen stelle dem Geiste etwas dar, was sich in einem Gegenstand, auch wenn man ihn allein betrachte, für sich erkennen, und weiterhin zum Vergleich zweier Gegenstände unter sich brauchen lasse, ohne dass es nötig sei, die Vergleichsobjekte mittelbar oder unmittelbar durch Beziehung auf ein drittes Objekt als Massstab aneinander heranzubringen. Namentlich diese letzte Bemerkung scheint mir ungemein wichtig, denn sie scheint, wie das noch weiterhin wird zu zeigen sein, es zu motivieren, dass der Analogiebegriff bei fehlendem Substrate dennoch ein Erkenntnis geben kann.

Wir treten nun in einen neuen Abschnitt unserer Darstellung ein. — Bislang sprachen wir von voller ordinaler Identität; im Analogieverfahren aber handelt es sich um eine teilweise Identität, oder, wenn dies als eine contradictio in adjecto empfunden werden sollte: es handelt sich darum, dass zwei Gegebenheiten nicht genau abgepasste, sondern um ein Bestimmtes zu weite Erfüllungen einer Bedeutungseinheit sind. Hier ist mithin, ebenso wie bei der Wahrscheinlichkeit, die volle wissenschaftliche Sicherheit nicht erreicht. Sie fehlt dem Wahrscheinlichkeitsschluss deshalb, weil dieser sich nicht auf die Gesamtheit der Fälle gründen kann; sie fehlt der Analogie, da diese sich nicht auf eine genaue, sondern nur auf eine angenäherte Korrespondenz aller Ordnungsbeziehungen aufbaut.

Um nun aber positiv zu bestimmen, was es mit diesen Ordnungsbeziehungen auf sich haben möge, gehen wir von einem Wort Lotzes aus. Auch im Analogieverfahren, so schreibt dieser Denker, „lässt sich das Denken durch die Voraussetzung leiten, dass nicht durch viele, zusammenhanglose Zufälle die Prädikate sich an demselben Subjekt M vereinigt haben, sondern dass es einen Grund geben müsse, der sie alle, als zusammengehörige

versammelt hat; sie gehören dem M, weil M ein *Π* ist, zu der Natur des *Π* aber gehört es, diesen vollzähligen Merkmalbestand zu haben, der seinen Inhalt ausmacht; als eine Art des *Π* hat M darauf Anspruch, alle diese Prädikate an sich zu vereinigen. — Suchen wir dies mit dem in Verbindung zu bringen, was wir bereits ausgemacht haben!

Die bei der Analogie vorliegende Wertungsart unterscheidet sich von der für die Wahrscheinlichkeit massgebenden zunächst und vor allem durch den Umstand, dass hier nicht numerische, sondern qualitative Erwägungen vorherrschen. Soll aber eine solche Wertung prinzipiell vom wertenden Subjekte gelöst werden können, so muss sie fähig sein, in einen ordinalen Zusammenhang einzutreten. Dieser Zusammenhang kann nicht gedacht werden als entstanden durch eine — kantisch zu reden — Synthesis der Aggregation, d. i. eine Synthesis nach den Normen der Mengenlehre, sondern allein durch eine ordinale Synthesis. Wir werden daher von Analogien da reden, wo eine Übereinstimmung der formalen Ordnung kenntlich wird durch eine Ähnlichkeit der Relationen. Der Erkenntniswert einer Analogievergleichung richtet sich demnach nach dem Positionswert, den die zu vergleichenden Merkmale haben. Was aber ist ein Positionswert? Etwas der Form qua Form Wesentliches. Wesentlich ist hinwiederum einer Form dasjenige, dessen Wegnahme zur Folge hat, dass die Form nicht mit sich identisch bleibt, was also ein konstitutives Element der Definition der Form ausmacht. Demnach steigert sich die Analogie zu vollkommener Identität, wenn in den Vergleichen das Erzeugungsgesetz nicht bloss in Partien, sondern durchgehend übereinstimmt. Diese Graduierung, die solchermassen bei der Analogie statthat, bestimmt im konkreten Gebrauch einerseits den positiven Nutzen, den sie stiftet, andererseits motiviert sie aber auch die zensorischen Erinnerungen, die immer dann anzubringen sind, wenn die Analogie auf etwas geht, das im Strukturzusammenhang der verglichenen Einzelnen keinerlei wesentliche Rolle spielt.

Was den wissenschaftlichen Gebrauch der Analogie betrifft, so reicht dieser von förderlichen über gleichgültige bis zu verdriesslichen Nutzanwendungen so weit, als überhaupt das menschliche Denken reicht. Wir wollen ihn in einem gewissen Zusammenhang von der Transzendentalphilosophie durch die Physik hindurch in die Psychologie verfolgen.

In der Transzendentalphilosophie sind es nach Kant zwei grosse Gruppen von Analogien, die der Erklärung alles Empirischen zu Grunde liegen: die realen und die idealen Analogien, die Analogien der Kritik der reinen Vernunft und die der Urteilskraft. Ihr allgemeines, für beide gültiges Prinzip bestimmt die zweite Auflage der Vernunftkritik dahin „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.“ Der realen, der für die Erscheinungen abgesehen von ihrem Verhältnis zur Subjektivität gültigen Analogien nennt Kant drei: den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, den Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität und den Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Die ideale Analogie ist die einem Zwecke gemäss wirkenden Kausalität. Die realen Analogien sind allerdings auch nur regulativ, nicht konstitutiv, sollen aber doch jedenfalls dem Dasein der Erscheinungen a priori Regeln vorschreiben. Die ideale Analogie dagegen hat allein die Gegenstände der Naturforschung nach der Analogie einer zweckartig wirkenden Kausalität unter Prinzipien der Beobachtungen zu bringen, ohne sich anmassen zu dürfen, sie danach zu erklären. — In der Beurteilung des Verhältnisses der beiden Kausal-Analogien zu einander kreuzen sich bei Kant zwei Gedankenreihen. Erstens die, dass die Kausalität der Natur eine reale, die teleologische Kausalität eine ideale sei, dass mithin die reale ein objektiv giltiges, die ideale ein nur subjektiv giltiges Erkennen liefere. Zweitens die, dass beide Arten doch eigentlich auf dem gleichen Holze gewachsen seien. Die Kausalität nämlich ist eine Regel, wonach Erscheinungen nachgeforscht werden muss, die ein solches, die Teleologie ist eine Regel für Erscheinungen, die ein solches Verhältnis zu unserem Erkenntnisvermögen haben. Damit ist die Teleologie wiederum ein „ander Prinzip für die Möglichkeit der Natur“ und in diesem Betracht der Kausalität gleichwertig. Es ist mithin eine Frage, wie tief die Teleologie in die Natur hinabreicht; ob jene vom Mechanismus verschiedene Kausalität ein definitives Prinzip ist oder nicht. Die Wage scheint zu Ungunsten der Teleologie zu sinken, wenn man bedenkt erstens, dass die Teleologie eine Hereinziehung praktischer Momente ins Theoretische bedingt, zweitens, dass sich die Darstellung der regulativen Prinzipien nicht auf dem legitimen Wege, durch korrespondierende Anschauung, sondern durch eine Wendung an das Subjekt

vollzieht. Dies letztere entscheidet. Wir sind danach nicht berechtigt, die Teleologie als eine, für jedes denkende und erkennende Wesen notwendige, mithin dem Objekte, und nicht bloss unserem Subjekte anhangende Bedingung vorauszusetzen. Die Legitimität des Gebrauches beider Prinzipien aber ergibt sich aus den vorangegangenen Erörterungen über das Wesen der Analogie im Allgemeinen. Beide schliessen von einem Besonderen, der Art, darinnen in unserem Subjekte Bestimmungen zusammenhangen, auf ein anderes Besonderes: den Zusammenhang in den Erscheinungen. Beide wahren auch dies, dass sie nicht die mindeste Voraussetzung über das innere Wesen der Glieder machen, zwischen denen die Analogie hält: beide Fälle, die reale, wie die ideale Analogie gehen nicht auf die Dinge an sich, sondern auf ihre Erscheinungen.

Beide Analogien zusammen umschreiben den Rahmen, innerhalb dessen unser gesamtes Naturerkennen stattfindet. In ihm liegen diejenigen Gegebenheiten, die, durch ihre Formbarkeit gemäss den realen Analogien sich der allgemeinen Formenlehre haben untertan machen lassen. In ihm liegen die Erscheinungen, die bislang allein ein Verhältnis zu den idealen Analogien haben, daher sie denn der allgemeinen Formenlehre bislang noch nicht hörig sind.

Nur über die erste der realen Analogien Kants und über die Bedeutung, die sie auch für moderne Probleme hat, möge hier ein Wort stehen. Die Substanzanalogie heisst um deswillen eine Analogie, weil sie grundsätzlich darauf verzichtet, in das Wesen der Substanz einzudringen. „Dadurch" — ich zitiere den Riehlschen Kritizismus, „dadurch, dass ich die Materie, auf Grund ihrer empirischen Eigenschaften als die Substanz der äusseren Erfahrungen erkenne, habe ich nicht das Wesen der Materie, sondern nur ihr Verhältnis zu meinem Denken erkannt. Ich gebrauche in allen Urteilen über äussere Dinge die Materie als das Subjekt; also ist jene Erkenntnis nichts Weiteres als eine Analogie zu dem Begriffsverhältnis des Subjektes in Beziehung auf seine Prädikate. Die Materie verhält sich zu ihren Eigenschaften und Wirkungen in der Erscheinung, wie sich das Subjekt eines kategorischen Urteils zu seinen Prädikaten verhält".

Hier sehen wir an einem ersten Beispiel die vorhin behauptete, den Erkenntniswert der Analogieanwendung nicht berührende Substratlosigkeit der Verbände von Beziehungen, die

gemäss der Analogie verglichen werden. Ein Gleiches gilt für die übrigen Analogien. Es ist z. B. bei der Kausalität nicht im Mindesten nötig, in ihr sozusagen einen transeunten Bestandteil zu isolieren, der nun von einem Zustand in den anderen hinüberflösse, ja, man kann vielleicht Kant dahin ergänzen, dass es noch nicht einmal nötig sei, individuelle Kausalglieder als Ursache und Wirkung einander gegenüber zu stellen. Im Gegenteil, die Isolierung eines solchen transeunten Bestandteiles mindestens ist sogar verboten. Darin besteht ja der tiefe Unterschied der durch Hume hindurchgegangenen Kausalitätstheorie Kants gegen alle früheren Theorien der Kausalität: dass sie absieht von all und jeder analytischen Auffassung der Kausalverhältnisse. Sie kann eine solche Auffassung aber nur ankündigen auf Grund dessen, dass die Kausalität ihr eine Analogie der Erfahrung ist, und dass die Analogie nicht gehalten ist, die qualitativen Substrate der Gebiete ausfindig zu machen, auf die sie sich bezieht — und durchführen nur auf Grund ihres Erscheinungsbegriffes. Lässt man einen dieser Bestandteile weg, so tritt gleichsam als eine Ausfallerscheinung die überwundene Auffassung der Kausalität wieder ein, wie dies bei Hegel und zuletzt noch bei Trendelenburg geschah, der bestimmte „was im Realen der Grund ist, das ist im Logischen der Mittelbegriff des Schlusses“.

Kehren wir nun zu der ersten Analogie zurück, so führt der Umstand, dass nur eine quantitative, nicht eine qualitative Erhaltung ausgesagt wird, unmittelbar auf das, eine gleichen Sachverhalt der Form nach behauptende moderne Energiegesetz. Auch bei diesem bringt die Behauptung einer nur quantitativen, nicht einer qualitativen Erhaltung der Energie es mit sich, dass man über das, was sich denn letzten Endes erhält, nichts festsetzen kann. Denn, wie Kant gesagt hat, „wir erkennen einen jeden Gegenstand nur durch Prädikate, die wir von ihm sagen oder gedenken . . . Daher ist ein Gegenstand nur ein Etwas überhaupt, das wir durch gewisse Prädikate, die seinen Begriff ausmachen, uns gedenken“. Die Energie aber kann um deswillen keine bestimmten Prädikate an sich haben, weil sie fähig sein muss, all die Prädikate all ihrer Arten anzunehmen. Diese Überlegungen führen mitten in die gegenwärtige Problemlage hinein, die Poincaré dahin ausgedrückt hat, dass man, anstatt zu sagen „die Energie bleibt konstant“, auch sagen könne „es bleibt etwas konstant“. Die Energie ist damit das substantivierte „es“ all jener

Vorgänge, die Gegenstand der exakten Wissenschaften sind. Diese qualitative Gleichartigkeit aller Vorgänge, oder vielmehr, dieses Aufgehobensein aller Qualität in den Vorgängen bringt es wiederum mit sich, dass es beim Vergleichen zweier Erscheinungsgebiete unter exakt wissenschaftlichem Gesichtspunkt garnicht darauf ankommt, ob die Substrate der Erscheinungen einander ähnlich sind oder nicht. Da die Substrate nämlich doch immer nur etwas Vorläufiges sind, so ist allein dies wesentlich, ob die Strukturzusammenhänge einander ähnlich seien oder nicht.[1] So sind, nach Maxwell, zwei so grundverschiedene Gegenstände, wie das Newtonische Gravitationsgesetz, und die Gesetze der Wärmeleitung verbunden dadurch, dass die mathematischen Gesetze der stationären Bewegung der Wärme in homogenen Mitteln der Form nach identisch sind mit denen einer Anziehung, welche dem Quadrat der Entfernung proportional ist. Wenn wir Wärmequelle statt Anziehungszentrum, Wärmefluss statt beschleunigende Kraft der Anziehung und Temperatur statt Potential setzen, so verwandeln wir die Lösung eines jeden Problems der Anziehungslehre in die eines Problems der Lehre der Wärmeleitung. Es ist bekannt, wie Maxwell in der Verfolgung dieser Gedanken dazu gekommen ist, eine jede Kraft durch die Analogie einer unzusammendrückbaren Flüssigkeit vorzustellen, die in Röhren von veränderlichem Querschnitt strömt. — Endlich rechtfertigt diese Substratlosigkeit alles Geschehens auch die Anwendung der letzten grossen Analogie, durch die wir die Erfahrung wissenschaftlich gestalten: die Anwendung der Zahl auf das faktische Geschehen, denn allein unsere vorausgesetzte Substratlosigkeit schafft jene prinzipielle Gleichheit und Vergleichbarkeit aller Erfahrungsdaten mit einander, die die Voraussetzung für die Anwendung des Zahlbegriffes bildet. All dies rechtfertigt die Kantische Definition der Analogie, sie sei nicht etwa eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen.

Ist die Analogie somit wichtig für die Naturwissenschaft, so ist sie entscheidend für all das, was in die Wissenschaft vom

---

[1]) So sehen wir denn auch in der Tat — ich entlehne Poincaré diese Bemerkung — ein und dieselbe Gleichung, die von Laplace, in der Theorie der Newtonischen Attraktion, der der Bewegung der Flüssigkeiten, der des elektrischen Potentials, der des Magnetismus, der der Verbreitung der Wärme, und in vielen anderen.

inneren Sinne, in die Psychologie gehört, denn hier schafft sie allererst einmal die Basis, auf der sich alles weitere Verständnis erheben muss. Es ist nämlich zu beachten, dass alles, was Gegenstand möglicher innerer Erfahrung für mich werden soll, mögliche Gegebenheit für den inneren Sinn in mir sein muss; was dies nicht sein kann, ist dem Begriff nach transzendent für sich. Dies zu veranschaulichen, wollen wir annehmen, ein Mensch betrachte ein Bild, und wollen uns fragen, was an diesem Vorgange Gegenstand möglicher direkter Erfahrung für mich sein kann, was nicht. Da sehen wir, dass dieser Vorgang zwei Phasen hat, davon der eine die Möglichkeit hat, direkt in mein Bewusstsein hineinzugelangen, der andere nicht. Das Bild des Gegenstandes auf der Netzhaut, die chemisch elektrischen Vorgänge etc. sind ersichtlich mindestens ideelle Gegenstände einer möglichen Erfahrung; ich könnte sie gegebenenfalls anschauen oder zum Mindesten feststellen und sie beschreiben durch die Charaktere der Naturwissenschaft. Dahingegen kann der ganze Strom des Seelischen, also die Farben und Lichtempfindungen zunächst, die dadurch hervorgerufenen Affekte etc. danach nie Gegenstand möglicher Erfahrung für mich werden; all dies ist für mich dem Begriffe nach transzendent. Hier ist also das Verständnis auf Grund meines eigenen inneren Erlebens die Vorbedingung für alle weitere Erklärung. Wir zeigen zunächst, dass auch bei dieser Analogiebildung wieder jene eigentümliche Gleichgültigkeit des Substrates stattfinde, die wir bislang immer als Charakteristikum auftreten sahen. Diese — relative — Gleichgültigkeit zeigt sich bei der indirekten Erkenntnis fremder psychischer Phänomene, bei der Erkenntnis durch Mitteilung. Es ist ein sehr beachtenswerter Gedanke Maimons, dass die Welt, die wir die durch Mitteilung gemeinsame nennen können, dieselbe bleiben würde, auch wenn die absoluten Erfüllungsgrundlagen der Mitteilung wechselten. Wenn ich also etwa, so sagt Maimon, die Sinneswahrnehmung, die ich nach Gesicht und Geschmack vom Zucker habe, als eines weissen, süssen Etwas, einem anderen mitteilte, für den weiss-schwarz und süss-sauer wäre, so würde er mich doch durchgehend verstehen können, wenn er nur dieselbe Art des Verbundenseins der Merkmale wahrnähme, wie ich.

Dieses, reichlich krass ausgedrückte und in solcher Schroffheit wohl nicht aufrecht zu erhaltende Beispiel ahnt dennoch einen sehr folgereichen Gedanken vor, den in der Gegenwart Stumpf dahin ausgedrückt hat, es seien uns die Erscheinungen in logischer

Unabhängigkeit von den intellektuellen Funktionen gegeben; dahingegen kann das, was Stumpf die „Gebilde“ nennt, nicht ohne die Funktionen begriffen werden und umgekehrt. Ersetzen wir das Wort „Gebild“ durch das Wort „Form“ so lässt der Gedanke Maimons sich dahin vervollständigen: es könne zu einer gemeinsamen Erfahrungswelt auch bei einer von Individuum zu Individuum variierenden subjektiven Erscheinungswelt kommen, wenn wir nur einem jeden, mit uns in Verbindung tretenden Individuum zwar nicht den Inhalt der Gestalten, die unsere Erscheinungswelt ausmachen, wohl aber deren — Tendenz — wenn ich so sagen darf, mitteilen könnten. Diese logische Unabhängigkeit ist natürlich nicht identisch mit realer Unabhängigkeit; diese vielmehr dürfte nur für einen sehr eng umschriebenen Spielraum stattfinden. Im entgegengesetzten Fall müssten jene verschiedenen Erfüllungsgrundlagen in einem Verhältnis prästabilierter Harmonie in Bezug auf das, was der Mensch auf Grund ihrer Erkenntnis tun wird, stehen, denn es scheint mir sonst nicht wohl möglich abzusehen, wieso Erkenntnisse als Bestimmungsgründe des praktischen Handelns, das zu einem bestimmten Erfolge führen will, sollten mitteilbar sein.

Was nun die Bedeutung der Analogie für die Wissenschaften angeht, die sich aufbauen auf die Materialien des inneren Sinnes, für die Geisteswissenschaften also, so ist auch diese unabsehlich. Ich greife nur ein spezielles Problem, das der Reproduktion, in der Geschichtschreibung der Philosophie zu kurzer Erörterung um deswillen heraus, weil es eine charakteristische Verschiedenartigkeit des Analogiegebrauches im Geistigen veranschaulicht. Man kann der Reproduktionsarten philosophischer Systeme, scheint mir, zwei unterscheiden; wir wollen die erste die poetische, die zweite die pragmatische Reproduktionsart nennen. — Allgemein geht man bei allen poetischen Reproduktionen vom Ganzen zu den Teilen. Will ich mich des Geistes einer Dichtung, eines Werkes der bildenden Kunst etc. bemächtigen, so muss ich mich seiner Form bemächtigen, und dann sehen, wie diese Form alles Einzelne Materiale motiviert. In unmittelbarer Intuition kann dies nur erreicht werden bei Werken der bildenden Kunst, bei denen alle Teile gleichzeitig sind. Bei all den Kunstwerken dagegen, die die Teile erst in einer Zeitfolge in den Blickpunkt des Bewusstseins führen, kann auch die Form, mit Leibniz zu reden, nur in einzelnen Fulgurationen in das Bewusstsein fallen, und vollständig beisammen

sein erst dann, wenn das Ganze aufgefasst ist. Dies ist auch der Grund, weshalb man den vollen Genuss an Dichtwerken und an Werken der Musik erst beim zweit- oder drittmaligen Durchgehen hat. Dann erst kann ich die Form durch Analogien aus meinem eigenen Fühlen und Erleben soweit zur inneren Macht gestaltet haben, dass ich das So und Warum all der einzelnen Teile des Kunstwerkes verstehen und damit seine Schönheit empfinden kann. Als bewusste Methode mit geistigen Gegebenheiten zu schalten hat Fichte diese Reproduktionsart in seiner Darstellung Kants angewendet. Fichte meinte, sich des Geistes der Kantischen Philosophie versichert zu haben, und suchte nun aus diesem Geiste heraus ihren Körper aufzubauen, da ja der Buchstabe Kants ebenso wie der des Aristoteles töte. Diese Methodik war wirksam in den Formen, die Hegel der Geschichtsschreibung der Philosophie wies; sie ist wirksam in deren sogenannter problemgeschichtlicher Methodik. Man sieht leicht, dass es ein, im weitesten Sinne poetischer Standpunkt ist, nach dem eine problemgeschichtliche Redaktion einzelner überkommener Lehrbestände erfolgt. Dem Unberechtigten einer solchen Methodik begegnete allbereits Kant, als er wider Fichte erklärte, es sei die Vernunftkritik „allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen und bloss aus dem Standpunkt des gemeinen, nur zu solchen Untersuchungen hinlänglich kultivierten Verstandes zu verstehen."

Was hiermit formuliert ist, das ist der streng historische Standpunkt, der Standpunkt der Immanenz der Erklärungsmittel. Allerdings arbeiten auch seine Vertreter mit „Analogien der historischen Erfahrung", denn eben jener Standpunkt der Immanenz fordert, den von dem Urheber eines bestimmten Systems beabsichtigten Formtyp klar herauszustellen. Sie unterscheiden sich aber von den Poeten unter den Geschichtschreibern der Philosophie — auch von denen, die mit der Immanenz der Erklärung einverstanden sind — immer noch folgendermassen. Die Poeten kümmern sich nur um die Einzelheiten der Systeme, die mit dem Formtyp in Einklang zu bringen sind; sie halten ein System als historische Erscheinung dann für erklärt, wenn es ihnen gelungen ist, an möglichst vielen Einzelheiten zu zeigen, wie die Teile die Struktur des Organismus wiederholen, d. i. wie das Prinzip seine Anwendungen „aus sich entlässt". Die Historiker dagegen streben zunächst einmal eine verjüngte Darstellung aller Einzelheiten an. Die Art aber, darinnen sie diese erklären, ist zureichend zu be-

greifen durch eine Analogie, die allerdings von der der Poeten grundverschieden ist: durch die Analogie mit den menschlichen Willenshandlungen. Von diesen nämlich erklären wir einen Teil für frei, d. i. für verursacht durch die Notwendigkeit unseres innersten Wesens; einen Teil für unfrei, d. i. für verursacht durch eine Kausalität, die uns wesensfremd ist. Dem analog erklärt nun der Historiker einen Teil der vorgelegten Einzelheiten aus dem, im vorgelegten Philosophem wirksamen Geist heraus, als womit er dem früher besprochenen Prinzip sein Recht widerfahren lässt; einen Teil aber weist er zufälligen Ursachen zu, die zwar auf den Philosophen und durch ihn wirkten, die aber mit dem Innersten seines Systems nichts zu schaffen hatten. Beide Prinzipien können neben einander wirksam sein; sie waren es im Geiste des exakten Prantl, der schrieb: „Um nun die aristotelische Logik selbst darzustellen, werden wir die Bücher des uns erhaltenen Organons weder übersetzen noch bloss exzerpieren, sondern wir werden versuchen müssen, das Ganze zugleich auch mit seinen inneren Triebfedern und mannigfaltigen gegenseitigen Wechselbeziehungen zu entwickeln."

Wir sprachen bislang von der Stellung der Analogie in der gewordenen Wissenschaft; wir schliessen mit einem Wort der Würdigung dessen, was die Analogie für die werdende Wissenschaft bedeutet. — Allerorten sind es zwei Arten von Geistern, die der Wissenschaft vom Flecke helfen: die Intuitiven und die Logiker. Die ersten schauen, die zweiten begründen, und begründen oft, was jene ersten geschaut haben. Den Geist der Intuitiven beflügelt die Fähigkeit, mit Hilfe der Analogie in verschiedensten Einkleidungen den gleichen sachlichen Kern zu sehen. Das Verfahren der Logiker sichert ihre Ergebnisse dadurch, dass es jenen sachlichen Kern als einen typischen Zusammenhang von Relationen beschreibt. Damit bestätigt auch die wissenschaftliche Tat die hier vertretene Theorie: man kann bei einem vorgelegten Einzelfall nie sagen, was die Analogie leisten wird, wohl aber, worauf im Fall einer bestätigten Leistung ihr Erkenntniswert beruht hat.

Kants Prinzipien der Bibelauslegung.

Von Ernst Katzer.

1. Einleitung.

Am sichersten und tiefsten haften immer die Eindrücke der Jugendzeit. Ein stiller, oft unbewusst wirkender Einfluss geht von ihnen aus. Das zeigt sich deutlich auch in Kants gesamten Denken. Der ganze theoretische Unterbau der Kritik der reinen Vernunft steht im letzten Ziele in engster Beziehung zur Religion. Das ist das Erbe aus dem elterlichen Hause, vor allem die Nachwirkung der mütterlichen Frömmigkeit, die Kant als Kind umgab. Dazu stimmen die oft zitierten Worte aus der zweiten Auflage der Vernunftkritik: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik d. i. das Vorurteil in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“ [1]) In diesem einzigen Satze ist bereits das korrekte Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion angedeutet, das im Innersten Kants Forschergeist beschäftigte. Er lehrt mit Entschiedenheit Metaphysik, aber nicht eine Metaphysik als wissenschaftliche Erkenntnis, sondern eine Metaphysik des Glaubens.

Die menschliche Erkenntnis bewegt sich nur in der Welt der Erscheinungen. Niemals vermag sie darüber hinauszudringen. Aber der Einheitstrieb der Vernunft zwingt das Denken die Sinnenwelt zu überfliegen und eine intelligible Welt zu setzen, in der sich der Glaube ansiedeln kann. Diese andere, höhere Welt, die von Kant auch als eine andere Ordnung bezeichnet wird (Reine Vernunft, S. 440. Prakt. Vernunft S. 51 f. 60, 128, 130), ist das Reich der Zwecke, das Reich der wahren (moralischen) Freiheit. Eine Welt dichtender Gedanken, die aber notwendig

---

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft. (Ausgabe Kehrbach), S. 26.

von dem menschlichen Geiste erzeugt wird. Ein Produkt der Einheit suchenden Vernunft. Sie ist das Reich des Idealen, eine moralische Welt. Ein Reich der Dichtung unter der allgemeingültigen, unvermeidlichen Gesetzgebung der Vernunft. Der Glaube an diese intelligible Welt ist die eine wahre Religion selbst, ruhend auf dem sittlichen Bewusstsein des Menschen. [1])

Es lässt sich kein andrer Zweck der Weltexistenz denken, als eben diese moralische Welt. Auf sie ist die gesamte Entwicklung der Menschheit angelegt. Nur diese Überzeugung vermag dem Leben einen Sinn zu verleihen.[2]) Das Reich Gottes soll kommen.[3]) Nach seiner Verwirklichung zu streben ist des Menschen Pflicht. Er soll das höchste Gut d. i. eben dieses Reich befördern[4]). Deshalb der Kampf des guten Prinzips in ihm und ausser ihm mit dem Bösen.[5])

Daher weiter die Notwendigkeit, ein ethisches gemeines Wesen zu gründen, das die Verwirklichung des Gottesreichs ermöglicht. — Doch es ist „eine Schwäche der menschlichen Natur daran schuld“, dass auf den wahren Religionsglauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche (als ethisches gemeines Wesen) auf ihn allein zu gründen.[6]) Es bedarf sichtbarer, sinnenfälliger Veranstaltungen und Mittel, um die Menschen zu einer moralischen Einigung zu führen. „Sinnlich Haltbares“ ist erforderlich, um dem natürlichen Bedürfnis der Menschen zu genügen und sie zu dem reinen Religionsglauben zu führen.

Ein solches Mittel ist allen voran die Gründung einer sichtbaren Kirche mit religiösen Zeremonien, Statuten und Vorschriften, namentlich aber ein als heilig angesehenes Buch. „Es kann die Verbindung von Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein solches Buch und auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben

---

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Grdl.) S. 42. Prologomena (Pr.) S. 32. Kritik der reinen Vernunft (R. V.) S. 26, 370, 440, 577, 607, 626.

[2]) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Rel.) S. 102, 105, 109, 130, 150, 162, 168 f. 195, 214.

[3]) Grdl., S. 70, 72, 105, 66, 67, 78, 88. Rel., S. 104, f. 147, 161, 168, 172, 210, 215. Streit der Fakultäten (Fak.) S. 62, 87 f.

[4]) Rel., S. 68. Grdl., S. 25, 31. Kritik der praktischen Vernunft (P. V.) S. 2, 155, 157, 171. R. V., S. 614. 616.

[5]) Rel., S. 57 ff.

[6]) Rel., S. 107 ff., 111—115.

zustande gebracht werden." [1]) Die Menschen bedürfen eines Leitbandes, um zu einer Kirche verbunden zu werden. Nur so auch kann eine Kirche erhalten bleiben. „Kein auf Schrift gegründeter Glaube hat selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen vertilgt werden können, indessen dass der, so sich auf Tradition und alte kirchliche Observanzen gründete, in der Zerrüttung des Staates zugleich seinen Untergang fand." [2])

Ein Buch dieser Art nun ist die Bibel, „das würdigste und jetzt in dem aufgeklärten Weltteile einzige Instrument der Vereinigung aller Menschen in eine Kirche." [3]) Die grosse Bedeutung, die Kant sonach der Bibel beimisst inbezug auf die Entstehung und Erhaltung einer sichtbaren Kirche erinnert an seine Worte in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft: „Es ist von der moralisch gesetzgebenden Vernunft ausser den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch überden eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln." [4]) Man darf annehmen, dass er hierbei — unter moralisch gesetzgebender Vernunft die göttliche Vernunft als allgemeine verstehend — die Bibel als ein solches Vereinigungszeichen gedacht hat. Dazu stimmen seine Gedanken, die er über ihre Entstehung ausspricht.

2. Die Entstehung der Bibel.

Das Zustandekommen der Bibel kann nicht als ein zufälliges, nur auf menschlichen Gedanken und Massnahmen ruhendes angesehen werden. Ein ethisch-gemeines Wesen als Volk Gottes kann nur durch Gott selbst hervorgerufen und erhalten werden. „Wenn ein ethisch-gemeines Wesen zustande kommen soll, so müssen alle Einzelnen einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können. . . . . . Soll das gemeine Wesen ein ethisches sein, so kann das Volk als ein solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden [wie bei einem juridischen gemeinen Wesen]; denn in einem solchen gesetzgebenden Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gerichtet, die Moralität

[1]) Rel., S. 142 f.
[2]) Rel., S. 112 f.
[3]) Rel., S. 118 f.
[4]) Rel., S. 97 f.

der Handluugen (welche etwas Innerliches ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann) zu befördern . . . . Es muss also ein anderer, als das Volk, sein, der für ein ethisches gemeines Wesen als gesetzgebend angegeben werden könnte.“ [1]) Dieser Andere aber ist Gott, dessen Gesetze zugleich die ethischen sind. Er muss die Menschen zu einem Volke Gottes zusammenführen.

So muss auch die Bibel, die die Menschen zu einer Kirche als Mittel für das Reich Gottes verbindet, in ihrer Entstehung als ein Werk der Vorsehung angenommen werden. Das moralische Gesetz ist in das Herz des Menschen geschrieben als die ewige Uroffenbarung Gottes [2]). Es wirkt und treibt unabänderlich in seinem Innern. Zuvörderst ist sich die Menschheit desselben zwar nur dunkel bewusst. Allmählich aber gewinnt es an Klarheit. Die Kultur schreitet fort und mit ihr die moralische Erkenntnis.[3]) Das Moralgesetz kommt zu immer deutlicheren Bewusstsein.

Ein Erzeugnis dieser wachsenden, unter der Leitung der Vorsehung stehenden moralischen Kultur aber ist die Bibel.[4]) Sie ist entstanden unter der gütigen Führung der Vorsehung. Nicht durch Inspiration im Sinne einer äusserlichen (empirischen) Offenbarung ist sie hervorgebracht. Eine übersinnliche Erfahrung ist ein Widerspruch in sich selbst.[5]) Der, welcher sich eine Weisheit als von oben herab eingegossen (Inspiration) vorstellt, denkt sich das Unding der Möglichkeit einer übersinnlichen Erfahrung“. So lässt sich die Entstehung der Bibel nicht erklären. „Wie auch ein solches Buch, das so grossen Einfluss auf den moralischen Gang der Weltbegebenheiten gehabt hat, zu Stande gekommen sein möge, so ist die Inspiration (deus ex machina) ein sehr misslicher

---

[1]) Rel., S. 102 f.

[2]) Rel. S. 27, 63, 90, 109, 117, 131, 151, 177, 180. Grdl., S. 42 f.

[3]) Die Entwicklung der Menschheit zur Moralität vollzieht sich nach Kant einesteils durch die Nöte und Übel des Lebens, andernteils durch den Antagonismus der Menschen untereinander, wodurch der Einzelne gezwungen ist, sich aus der Rohigkeit herauszuarbeiten. Der Mensch sollte nicht durch Instinkt geleitet und durch anerschaffene Erkenntnis versorgt und unterrichtet sein; er soll vielmehr alles aus sich selbst herausbringen. Vgl. Kants Werke von Hartenstein (Ww.), VI., S. 145 f., 148, 150, 152, 161, 191, 321 f, 495 VII, S. 190. 195 f, 281, 537, 546, 659, 649, VIII, S. 468. Rel., S. 98 f. R. V., S. 592.

[4]) Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlass. (Rei.) III., S. 63, 67, 69 f. 83.

[5]) Fak. S. 64 f. 67. Blw. VII. S. 661.

Erklärungsgrund dieses Phänomens.[1]) Damit wären dann auch die in der Bibel sich findenden Irrtümer sanktioniert.

Demnach muss die Bibel, obschon nicht ohne höheren göttlichen Einfluss, als auf eine völlig natürliche Art entstanden angesehn werden. Nur durch die innere Offenbarung des Moralgesetzes ist sie hervorgebracht. „Die dabei vorhandne verborgene Ursache schreibt der Mensch auf Rechnung der Vorsehung überhaupt.“ Weder dem Zufall noch einem Wunder der Inspiration ist die Entstehung der heiligen Schrift zu danken. In beiden Annahmen würde die Vernunft „auf den Sand geraten.“ Die Bibel muss vielmehr „durch das Fortschreiten der Menschheit in der Kultur moralischer schon vor viel hundert Jahren entwickelter Begriffe (entstanden), mithin als natürlichen Ursprungs angesehen werden.[2])

Die Entwicklung der Menschheit aber vollzieht sich unter der Leitung der Vorsehung.[3]) „Es steht alles unter ausserordentlicher und ordentlicher, göttlicher Direktion“, doch es geschieht nicht alles durch sie. Diese Direktion besteht in der Konformierung der Natur mit besondern Zwecken.[4]) Es ergeht beständig eine göttliche Offenbarung an die Menschen durch das Moralgesetz der Vernunft, die mit der sich entwickelnden Bildung stetig an Klarheit gewinnt. Der Geist Gottes ist es, der in alle Wahrheit leitet.[5]). Die innere Kraft der Religion wächst von kleinen Anfängen aus als ein edles Saatkorn unter den Menschen und pflanzt sich fort von einem Geschlechte zu dem anderen. Es findet eine fortgesetzte Belebung und Erhebung der moralischen Gesinnung statt. Die Vorsehung verfährt hierbei nach dem Prinzipe der Freiheit. Die Menschen sollen sich, nachdem das Moralgesetz in ihre Brust gelegt ist, selbst allmählich emporarbeiten. Sie sollen das, was sie zu werden bestimmt sind, durch eigenen Kraftaufwand erreichen. So ist die Bibel auf eine rein natürlich-menschliche Weise entstanden unter der Erziehung der göttlichen Vorsehung.[6])

---

[1]) Rei. III, S. 63. Fak. S. 84, 87.

[2]) Rei., S. 63.

[3]) Ww. VII, 653.

[4]) Rei., S. 28.

[5]) Rel. S. 118, 131.

[6]) Ww. VI. S., 145 f., 148, 180, 182, 191, 321 f., 496. VII., S. 190, 195, 281, 537, 546, 549, 649, 653. VIII. S. 488. Rel. S. 83, 85, 98 f. R. V. S. 572.

3. Der Inhalt der Bibel.

Infolge der natürlich-menschlichen, von der Vorsehung geleiteten Entstehung der Bibel hat sie einen doppelten Inhalt. Er besteht einesteils aus Geschichtserzählungen, Sagen, Wunderberichten, Statuten und Kultusvorschriften. Das alte Testament bietet den mosaisch-messianischen, das neue Testament enthält den evangelisch-messianischen Geschichtsglauben. Sehr menschlich erscheint u. A. Kant die apostalyptische „Zahlenkabbala". Er bemerkt: „Haben die heiligen Zahlen etwa den Weltlauf bestimmt?" Dergleichen konnte den Glauben an die Authentizität der biblischen Erzählungen nur schwächen.[1]) Ein derartiger Geschichtsglaube ist daher eben wegen solcher Menschlichkeiten als ein unwesentlicher Bestandteil der Bibel anzusehen. Irrtum ist dabei nicht ausgeschlossen, wenn man nicht ein durch die Bibel fortlaufendes Wunder annehmen will.[2]) Das aber ist von vornherein abzuweisen, weil es dem reinen moralischen Glauben entgegen sein würde. So irrte z. B. Paulus in seiner Lehre von der Gnadenwahl, „die er aus der mosaisch-messianischen Schriftlehre treuherzig in die evangelische überträgt."[3])

Ausser diesem historischen Glauben enthält die heilige Schrift andererseits aber den reinen moralischen Glauben, die reine wahre Religion. Er stammt aus der Vernunft, aus der dieser innewohnenden Uroffenbarung des moralischen Gesetzes, und bildet den Hauptbestandteil der Bibel, der allein von Wert ist.[4]) Durch die Vernunft redet Gott selbst zu uns. Sonach ist die Bibel einmal ein Geschichtsbuch (historischer oder Kirchenglaube), das andere Mal ein Gesetzbuch (Moralgesetz). Sie enthält ausser den geschichtlichen Bestandteilen eine Darbietung des göttlichen Willens. „Über die objektive Regel unsers Verhaltens ist uns alles, was wir bedürfen (durch Vernunft und Schrift) offenbart."[5]) Aber diese Offenbarung ist immer als eine natürliche anzusehen, als geschehen eben durch die Vernunft.[6])

Durch ihren rein moralischen Inhalt beglaubigt die Bibel sich selbst und entschädigt uns durch ihn für die sonst in ihr

---

[1]) Fak. S. 82 f.
[2]) Fak. S. 84.
[3]) Fak. S. 87.
[4]) Fak. S. 66, 68. Rel. S. 118, 158. Vgl. S. 107, 109.
[5]) Rel. 157.
[6]) Rel. S. 167.

enthaltenen Menschlichkeiten.[1]) Damit aber ist der untrügliche Beweis geliefert, dass Gott durch unsere moralische praktische Vernunft zu uns redet.[2]) Insofern ist die biblische Glaubenslehre die mit göttlicher Kraft auf alle Menschenherzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer Kirche vereinigende, in dem Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.[3])

Die Bibel enthält also zwei verschiedene Religionen: den Kirchenglauben und den reinen Vernunftglauben. Doch beide brauchen nicht in Gegensatz zu einander zu stehen. Sie können recht wohl zur Einheit mit einander gebracht werden dadurch, dass der historische Glaube zum Vehikel des moralischen gemacht wird. Sie gleichen so zwei konzentrischen Kreisen. Den weiteren bildet der historische Glaube, den engeren der moralische.[4]) Der moralische Inhalt der heiligen Schrift ist der Kanon, die historischen Bestandteile als Vehikel der reinen Religion sind das Organon.[5]) Daraus ergeben sich die für die Schriftauslegung in Anwendung zu bringenden Prinzipien.

4. Kants Prinzipien der Bibelauslegung.

A. Allgemeines Prinzip.

Der allgemeine Grundsatz für die Schriftinterpretation kann nach dem ganzen Gedankengange Kants kein andrer sein, als dieser: **Alle Schriftauslegung soll der Besserung des Menschen dienen.** Man könnte ihn auch so ausdrücken: Die Bibel ist so auszulegen, dass dadurch die reine wahre Religion gefördert wird. Soll diese zu vollkommener Entwicklung gelangen, so muss alles bei dem Gebrauche der Bibel auf sie bezogen werden. Ein jeder soll lernen, seine Kräfte für das Gute zu verwenden.[6]) „Alle Schrift von Gott eingegeben ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung.[7]) Das ist der Zweck der Vernunftreligion dazu zu helfen. Sie will die Menschen zur moralischen Bildung führen.

---

[1]) Fak. S. 84 f.
[2]) Fak. S. 88. Vgl. S. 83.
[3]) Fak. S. 84 f.
[4]) Rei., S. 71, 77. Rel. S. 13.
[5]) Fak. S. 37, 53.
[6]) Rel., S. 45, 48.
[7]) Rel., S. 118.

So ist alles, was die Schrift enthält, von dem Moralgesetze aus zu beurteilen und zu seiner Befolgung zu verwerten. Heiligkeit ist das Ziel, nach dem der Mensch streben soll.[1]) Jeder muss deshalb wissen, was seine moralische Pflicht sei. Darüber aber kann ihm nur die reine Vernunftlehre Aufschluss erteilen. Sie soll und will auf die Gesinnung der Menschen wirken. Darum kann auch allein die Moral die oberste Auslegerin der Bibel sein. Erst muss ich wissen, dass etwas Pflicht sei, ehe ich es als ein göttliches Gebot oder als eine göttliche Offenbarung ansehen kann.[2])

Nur das, was sich auf die sittliche Besserung bezieht, kann als authentische Interpretation des Schriftinhalts gelten. Aus diesem Grunde kann das neue Testament, das mit sittlichen, folglich mit Vernunftlehren innigst verwebt ist, vor allen zur Einführung in die reine Religionslehre benutzt werden.[3]) Da ist der Gott in uns selbst der Ausleger der Schrift, wenn in solcher Weise verfahren wird. Wir sollen uns beständig der wahren Religion nähern durch alle Formen, Zeremonien und Kulturgebräuche hindurch. Das ist das Prinzip einer jeden wahren Kirche und muss deshalb auch das Prinzip der rechten Schriftauslegung sein. Die praktische Vernunft hat das Primat.[4])

Nur eine solche Schriftauslegung ist auch allgemein verständlich, da sie keinerlei Gelehrsamkeit fordert. Allein durch sie ist es möglich, die reine wahre Religion den Menschen mitzuteilen. Der blosse Vernunftglaube nur darf auf Empfänglichkeit aller rechnen. Er ist darum auch allein geschickt eine allgemeine Kirche zu gründen.[5]) Der Offenbarungs- oder Geschichtsglaube aber entbehrt dieser Allgemeinheit. Er lässt sich nicht Jedermann ohne weiteres mitteilen.[6]) Daher vermag er auch keine allgemeine Kirche zu gründen. Er bedarf historischer, gelehrter Kenntnisse, die nicht alle haben können. Die Qualifikation der Allgemeinheit besitzt ausschliesslich der reine Religionsglaube und die ihn befördernde wahre Kirche.[7])

Zwar scheint nichts leichter, als andere zur Annahme eines

---

[1]) Fak. S. 87. Grdl. S. 40. Rel., S. 170.
[2]) Rel., S. 165. Fak., S. 83.
[3]) Rel., S. 167. Fak. S. 66.
[4]) Praktische Vernunft (P. V.) S. 144. Fak. S. 48. Rel., S. 122, 142, 163.
[5]) Rel., S. 107.
[6]) Rel., S. 115.
[7]) Rel., S. 166, 168.

historischen Glaubens zu bewegen. „Es ist, könnte man meinen, nichts einfacher als eine sinnlich gemachte Erzählung aufzufassen und einander bekannt zu geben, oder von Geheimnissen die Worte nach zu sprechen, mit denen es gar nicht nötig ist einen Sinn zu verbinden.[1]) Indes, wenn das auch dem Volke gegenüber gelingt, so finden sich doch den Gebildeten und Gelehrten gegenüber so viele Bedenklichkeiten „teils in Ansehung der Wahrheit teils in Ansehung des Sinnes“, dass ein solcher Glaube immer Streitigkeiten unterworfen bleiben muss. Praktische Erkenntnis aber ist einem Jeden in das Herz geschrieben. Von der Verbindlichkeit des Moralgesetzes vermag auch der Ungelehrteste sich zu überzeugen. Daher kann die Bibel, wenn sie der „öffentlichen Ausbreitung und inniglichen Belebung“ der Vernunftreligion förderlich sein soll, nur moralisch ausgelegt werden.[2]) Sie legitimiert sich als bestes Mittel zur Introduktion echten Glaubens durch die Wirkung, die sie auf den Leser macht.[3])

Auch Christus hat in dieser Weise die Bibel ausgelegt. Er hat die heiligen Schriften des Judentums verwendet zur Einführung in die reine wahre Religion „unter Leuten die gänzlich und blind am Alten hingen.“[4]) Dieses Verfahren schlug er ein, um der Vernunftreligion für alle Zeiten Eingang zu verschaffen.[5]) Nur durch einen solchen Gebrauch kann die heilige Schrift als Leitmittel zur Beförderung und Erhaltung einer wahrhaft seelenbessernden Religion dienen, wie sie Christus verkündet hat. Hierdurch allein verschwindet auch der erniedrigende Unterschied zwischen Klerus und Laien und die „usurpierte Herrschaft der Geistlichen über die Gemüter“, das Pfaffentum[6]). Wir dürfen uns daher glücklich schätzen in der Bibel ein Buch zu besitzen, „das neben Statuten als Glaubensgesetzen den reinen Religionsglauben mit Vollständigkeit enthält“ und so als Vehikel desselben gebraucht werden kann.[7])

So entschieden fordert Kant die moralische Schriftauslegung, dass er sagt: „Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des

---

[1]) Rel., S. 190 ff.
[2]) Fak., S. 62.
[3]) Fak. 81, 84, 88. Rel., S. 190.
[4]) Rel., S. 194 ff.
[5]) Rel., S. 171 ff. 178.
[6]) Rel., S. 218, 130.
[7]) Rel., S. 113.

Textes gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muss sie, wenn es nur möglich ist, dass dieser sie annimmt, einer buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moral in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt.[1]) Hierbei kann es ganz unentschieden bleiben, ob das auch der Sinn des Schriftstellers sei, oder ob wir ihn nur hineinlegen, „wenn er nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns etwas zur Besserung ziehen können, die sonst nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntnis sein würde.[2])

Im letzten Grunde aber soll die moralische Schriftauslegung dahin zielen, „das Leitband der heiligen Überlieferung mit seinen Anhängseln, Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, nach und nach entbehrlich zu machen.“ Das Vehikel kann bei Seite gelegt werden, wenn die reine Vernunftreligion allgemein verbreitet ist. Man kann aber schon jetzt sagen: „Das Reich Gottes ist zu uns gekommen, wenn auch nur das Prinzip des allmählichen Übergangs des Kirchenglaubens zum allgemeinen Religionsglauben irgendwo öffentlich Wurzel gefasst hat.“ Das aber ist zugleich das Prinzip der rechten Schriftauslegung.

B. Abgeleitete Prinzipien der Bibelauslegung.

Ausser dem allgemeinen Prinzip des rechten Bibelgebrauchs stellt Kant noch vier abgeleitete Grundsätze dafür auf. Er behandelt sie ausführlich in seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten“.[3]) Sie sind folgende:

1. „Schriftstellen, welche gewisse theoretische für heilig angekündigte aber allen (selbst den moralischen) Vernunftbegriff **übersteigende** Lehren enthalten, **dürfen**, diejenigen aber, welche der praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, **müssen** zum Vorteil der letzteren ausgelegt werden“.

Als Beispiel der ersten Art führt Kant das Dogma von der Trinität an. Als theoretischer Vernunftbegriff hat dieser Glaubenssatz keinerlei praktische Bedeutung. „Ob wir in der Gottheit drei

---

[1]) Rel., S. 116.
[2]) Rel., S. 45.
[3]) Fak., S. 55 ff.

oder zehn Personen zu verehren haben“, daraus lässt sich für unsern Lebenswandel gar keine Regel ziehen. Die Trinitätslehre ist vielmehr nur eine solenne Formel, ein theoretisches Bekenntnis des Glaubens an die göttliche Natur in dieser dreifachen Qualität als klassische Formel des Kirchenglaubens, um ihn von andern aus historischen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterscheiden.[1])

Anders verhält es sich mit dem praktischen Glauben an die Dreieinigkeit. Er ist ein Glauben 1. an Gott als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber, 2. an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, 3. an ihn, den Verwalter seiner heiligen Gesetze d. i. als gerechten Richter.[2])

Die Idee des Sohnes Gottes ist von Ewigkeit her in Gott als das Urbild der gottwohlgefälligen Menschheit.[3]) Der heilige Geist aber ist der in dem Gewissen des Menschen seinen Ausspruch tuende Richter.[4]) Noch deutlicher: „Gott ist die Liebe, in ihm kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, sofern sie seinen heiligen Gesetze adäquat sind), den Vater, ferner in ihm, sofern er sich in seiner alles erhaltenden Idee der von ihm selbst gezeugten und geliebten, dem Urbilde der Menschheit darstellt, seinen Sohn, endlich auch, sofern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt, und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den heiligen Geist verehren,“ eigentlich aber nicht in so vielfacher Persönlichkeit anrufen, wohl aber im Namen des von ihm selbst über Alles verehrten geliebten Gegenstandes, mit dem es Wunsch und zugleich Pflicht ist, in moralischer Vereinigung zu stehen.[5])

Die Vorstellung eines dreieinigen Gottes scheint überdem, so bemerkt Kant, in der menschlichen Natur überhaupt zu liegen. Sie findet sich bei allen Völkern und ist der dreifachen Gewalt in einem gemeinen Wesen (Staat) zu vergleichen. Diese stellt

[1]) Rel., S. 158, 160.
[2]) Rel., S. 151.
[3]) Rel., S. 68.
[4]) Rel., S. 152 f.
[5]) Rel., S. 158 ff.

sich dar als eine gesetzgebende, gütig regierende und gerecht richtende.[1])

Als Beispiel dafür, wie Schriftstellen, die der praktischen Vernunft widersprechen, zu behandeln sind, nennt Kant die bereits erwähnte Lehre des Paulus von der Gnadenwahl. Sie ist auch, wie er dazu bemerkt, als der Vernunft widersprechend, von der christlichen Kirche wieder aufgegeben worden. Sie ist mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung unsrer Handlungen und sonach mit der ganzen Moral unvereinbar. Auf welche Weise dergleichen Schriftstellen aber auszulegen sind, erhellt daraus, wie Kant u. a. Psalm 59, 11—19 interpretiert wissen will. Er erklärt, dass diese Stelle gar nicht im moralischen Sinne, sondern nach dem Verhältnis, in welchem sich die Juden zu Gott als ihrem politischen Regenten betrachteten, zu verstehen sei, sowie auch eine andre Stelle der Bibel, da es heisst: „Die Rache ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr" (5. Mos. 32, 35 und Röm. 12, 19), „die man gewöhnlich als moralische Warnung vor Selbstrache auslegt, ob sie gleich wahrscheinlich nur das in jedem Staate geltende Gesetz andeutet, Genugtuung wegen Beleidigungen im Gerichtshofe des Oberhaupts nachzusuchen." Sittlichen Grundsätzen angepasst liessen sich solche Stellen, wie z. B. das Gebet um Rache (Psalm 59) etwa so erklären, „dass hier nicht leibliche sondern unter dem Symbol derselben die uns meist verderblicheren unsichtbaren Feinde, nämlich böse Neigungen verstanden werden, die wir wünschen müssen zu überwinden.[2])

Wollte Jemand von Vernunft wegen hiergegen einwenden, dass die Bibel als Offenbarung aus sich selbst und nicht durch die Vernunft ausgelegt werden müsste, so wäre zu erwidern: „Eben darum, weil jenes Buch als göttliche Offenbarung angenommen wird, muss sie nicht bloss nach Grundsätzen der Geschichtslehren (mit sich selbst zusammen zustimmen) theoretisch, sondern nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden, denn dass eine Offenbarung göttlich sei, kann nur durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand gibt, eingesehen werden.[3])

2. Kants zweiter abgeleiteter Grundsatz der Bibelauslegung lautet: „Der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich

[1]) Rel., S. 151 f.
[2]) Rel., S. 116.
[3]) Fak., S. 64.

haben offenbart werden müssen, wenn sie haben gekannt werden sollen, hat an sich kein Verdienst und der Mangel desselben, ja sogar der ihm entgegensehende Zweifel ist an sich keine Verschuldung, sondern alles kommt in der Religion auf's tun an, und diese Endabsicht, mithin auch ein dieser gemässe Sinn muss allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden.[1])

Damit soll der Buchstabendienst eines bloss theoretischen Fürwahrhaltens abgewehrt werden. Man darf die Bibel nicht zum Idol machen. Zur weiteren Erklärung hierzu heisst es: „Lauten also Schriftstellen so, als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein an sich verdienstlich ansähen, sondern wohl gar über moralisch gute Werke erhöben, so müssen sie so ausgelegt werden, als ob nur der moralische, die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube dadurch gemeint sei, gesetzt auch der buchstäbliche Sinn, z. B. wer da glaubet und getauft wird, wird selig etc. (Marc. 16, 16) lautete dieser Auslegung zuwider.[2])

Hiergegen darf nicht gesagt werden: vor allem Praktischen müsse doch eine Theorie vorhergehen, und es könnte sein, dass das Glauben an theoretische Lehren verbindlich wäre, da die Offenbarungslehre vielleicht Absichten des göttlichen Willens enthalte, „die wir nicht durchdringen können, für uns aber verbindlich sein dürften, sie zu befördern.[3]) Das wäre jedoch im Grunde immer ein blosses fürwahrhalten ohne praktische Wirkung. Zum Religionsglauben aber gehört Überzeugung von der Wahrheit die durch Statuten nicht beurkundet werden kann.[4]) Dergleichen Sätze wie der angeführte, dürfen aber nicht zu Glaubensartikeln gemacht werden.[5])

3. In engem Zusammenhange mit dem zweiten Grundsatze der Schriftauslegung steht der dritte: „Das Tun muss aus des Menschen eigenem Gebrauche seiner moralischen Kräfte entspringen, und nicht als Wirkung vom Einfluss einer äusseren höheren wirkenden Ursache, in Ansehung deren der Mensch sich leidend verhielte, vorgestellt werden; die Auslegung der Schriftstellen, welche buchstäblich das

---

[1]) Fak., S. 58.
[2]) Fak., S. 59.
[3]) Fak., S. 64.
[4]) Fak., S. 64.
[5]) Fak., S. 59.

Letztere zu enthalten scheinen, muss also auf die Uebereinstimmung mit dem ersteren Grundsatze absichtlich gerichtet werden.[1])

Dem gegenüber möchte Jemand geltend machen: „Wie kann man einem geistlich toten das stehe auf und wandle zurufen, wenn diesen Zuruf nicht zugleich eine übernatürliche Macht begleitet, die Leben in ihm hervorbringt“. Doch bei solchem Einwande wird übersehen, dass „der Zuruf an den Menschen durch seine eigene Vernunft geschieht“ und so die in ihm schlummernden moralischen Kräfte „zur Belebung eines guten Lebenswandels geweckt werden, und das ist schon ein Tun, welches keines äussern Einflusses bedarf und fortgesetzt den beabsichtigen Wandel bewirken kann.[2]) Der Mensch, an den der Zuruf geschieht, ist nicht geistig tot. Das moralische Bewusstsein in ihm ist nicht völlig erloschen, sondern noch, wenn auch im Zustande der Schwachheit, vorhanden und kann stets von Neuem belebt werden.

4. Der letzte abgeleitete Grundsatz der Schriftauslegung endlich zielt darauf dem Menschen Mut zu machen zu einem gottwohlgefälligen Lebenswandel: „Wo das eigene Tun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen (strenge richtenden) Gewissen nicht zulangt, da ist die Vernunft befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit (auch ohne dass sie bestimmen darf, worin sie bestehe) gläubig anzunehmen“.

Schriftstellen also, die eine Offenbarung über solche Ergänzung mangelhafter Fähigkeit zu enthalten scheinen, sind so auszulegen, dass sie nur das Vehikel des moralischen Glaubens, nicht aber diesen selbst betreffen.[3]) Hiergegen könnte zwar eingewendet werden: „Wir können jene Ergänzungen, nur insofern sie durch göttliche Offenbarung wirklich zugesagt worden sind, und nicht auf gut Glück hin voraussetzen“. Doch grade „das Vertrauen auf eine solche Ergänzung, ohne dass eine bestimmte empirisch erteilte Zusage dazu kommen darf, beweist vielmehr die echte moralische Gesinnung und hiermit die Empfänglichkeit für jene gehoffte Gnadenbezeigung, als es ein empirischer Glaube tun kann“.[4])

Neben diesen besonderen von Kant zurückgewiesenen Ein-

---

[1]) Fak., S. 60.
[2]) Fak., S. 64 f.
[3]) Fak., S. 61.
[4]) Fak., S. 65.

würfen gegen die moralische Schriftauslegung lassen sich aber, wie er selbst anführt, noch zwei andere allgemeine denken. Man könnte nämlich geltend machen: die Regeln der moralischen Schriftauslegung sind ja insgesamt Urteile der Philosophie, die sich unbefugter Weise in das Geschäft der biblischen Theologie mischt. Aber, wenn es sich um die Wahrheit handelt, kann es kein höheres Prinzip der Entscheidung geben, als die Vernunft, die fordert, den Kirchenglauben immer nur als Vehikel des moralischen anzusehen und darnach die Bibel auszulegen. „Es tut auch der theologischen Fakultät keineswegs Abbruch, wenn die philosophische sich der Statuten derselben bedient, ihre eigne Lehre durch Einstimmung mit denselben zu bestärken; man sollte vielmehr denken, dass jener dadurch eine Ehre wiederfahre. Soll aber doch, was die Schriftauslegung betrifft, durchaus Streit zwischen beiden sein, so weiss ich keinen andern Veigleich, als diesen: wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behufe zu bedienen, so wird der philosophische aufhören, zur Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen. Ich zweifle aber gar sehr, dass der erstere sich auf diesen Vertrag einlassen dürfte."

Ein zweiter Einwand könnte dahin gehen: „die moralischen Auslegungen sind allegorisch, mithin weder biblisch noch philosophisch". Grade aber die biblische Theologie, wenn sie die Hüllen der Religion für diese selbst nimmt, verfährt allegorisierend. Sie nimmt „das ganze alte Testament als eine fortgesetzte Allegorie des noch kommenden Religionszustandes". Was aber den Vorwurf des Mystikismus anlangt, so ist grade die moralische Auslegung das einzige Mittel, die Phantastereien und Überschwenglichkeiten der Mystik abzuhalten.[1])

Somit bleibt die moralische Bibelauslegung in ihrem Rechte, wenn sie nur in entsprechender Weise angewendet wird. Die von ihr einzuschlagenden Methode aber muss den aufgestellten Prinzipien gemäss sein.

5. Die Methode der moralischen Bibelauslegung.

Für das Verständnis der moralischen Schriftinterpretation ist es notwendig, sich noch einmal ihren Zweck zu vergegenwärtigen. Er besteht, kurz gesagt, in der äussern oder inneren

---

[1]) Fak., S. 63.

Ausbreitung des Gottesreichs, oder, anders ausgedrückt, in der Beförderung des höchsten Guts. Die Erkenntnis soll Raum gewinnen, „dass es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnahme echter sittlicher Grundsätze.“ [1]) Das Reich Gottes soll kommen. Wir sollen uns kontinuierlich der alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche nähern, die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden ausmacht. [2])

Immer von Neuem muss daher an die Pflicht erinnert werden, das höchste Gut zu befördern. Vor allem muss das Volk, die grosse Menge, moralisch erzogen und zum Verständnis der Vernunftreligion gebracht werden. Es ist noch immer weit genug von dem wahren Religionsglauben entfernt und sucht das Heil nicht hauptsächlich in der Freiheit moralischer Gesinnung, sondern in seinen natürlichen Zwecken. Es hängt am Äusserlichen. Das Volk gibt dem am meisten den Vorzug, „wobei es am wenigsten nötig hat sich selbst zu bemühen und sich seiner eignen Vernunft zu bedienen und wo am besten die Pflichten mit den Neigungen in Verträglichkeit gebracht werden können.“ Es muss ihm daher von früher Jugend an die Idee der Menschheit und ihrer moralischen Vollkommenheit ans Herz gelegt werden. Es will „geleitet“ und zur rechten Weisheit geführt sein.[3])

Soll nun die Bibel als Mittel hierzu verwendet werden, so ist es ganz selbstverständlich, dass sie zunächst selbst als ein Gegenstand der Hochachtung für Zeitgenossen und Nachkommen angesehen und behandelt werden muss. Sie ist durch ihren moralischen Inhalt geeignet, als Vehikel des Vernunftglaubens, immer von Neuem die wahre Religion herzustellen, wenn sich Irrtum und Missbräuche eingeschlichen haben. Grade sie ist „ein höchst schätzbares Mittel, um dem Vernunftglauben Fasslichkeit, selbst für den Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben“.[4]) Daher sind mutwillige Angriffe gegen sie zu unterlassen, die nur dazu dienen können, sie in ihrem moralischen Einfluss auf das Volk zu schädigen.[5]) Ihr Ansehen darf nicht geschmälert und

---

[1]) Rel., S. 83.

[2]) Rel., S. 142, 214 f., 5, 6, 8, 210. Grdl., S. 28, 30 f. 40. Rel. S. 155, 157, 130, 146, 176.

[3]) Fak., S. 45 ff., 78 f.

[4]) Rel., S. 112 f., 177. Fak., S. 26, 84.

[5]) Rel., S. 142.

der in ihr enthaltene Kirchen- und Volksglaube nicht vernachlässigt werden.[1]) Sie ist „das kräftigste Organ für Leitung des Menschen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl".[2])

Kant selbst hat die Bibel jederzeit hochgehalten. Er verwahrt sich ganz energisch gegen den Vorwurf, als ob er jemals Christentum und Bibel mit Geringschätzung behandelt habe, und versichert, dass er der biblischen Glaubenslehre weder irgendwann den Respekt versagt habe noch versagen werde.[3]) Ausdrücklich bemerkt er: „Ich lese die Bibel gern und bewundere den Enthusiasmus in ihren neutestamentlichen Lehren".[4]) Er nennt sie „das beste und seiner heilsamen moralischen Wirkung nach erprobteste Gesetzbuch der Religion".[5])

Deshalb fordert er durchaus Bescheidenheit ihr gegenüber. Auch die Verträglichkeit einer göttlichen Offenbarung mit dem Vernunftglauben ist nach seiner Meinung nicht ohne Weiteres zu bestreiten, ob sie schon nicht als ein übernatürlicher, sondern als ein natürlicher Vorgang anzusehen ist.[6]) Weise Rücksicht auf das Volk ist notwendig, da die Bibel eng mit dem Glauben des Volks verbunden ist. Dieses aber hält sich vorwiegend an das Sinnenfällige, an das Hergebrachte, an den Kirchenglauben.

Wollte man nun den Kirchenglauben angreifen, so würde man sich des Vehikels berauben, durch das es möglich ist, das Volk zu dem reinen Religionsglauben emporzuheben. Aus diesem Grunde ist allenthalben Rücksicht auf den Volksglauben zu nehmen. Man soll also die Annahme einer Offenbarungslehre, die zur Stärkung des moralischen Glaubens dienen kann, nicht hindern. Auch „die Hülle ist ehrwürdig", unter der der Vernunftglaube Ausbreitung findet. „Man muss dem Vortrage an das Volk die Leitung geben, den Text (der Bibel) nur als Veranlassung zu allem Sittenbessernden, was sich dabei denken lässt, zu behandeln".[7]) Schonung der religiösen Vorstellungen, die das Volk hegt, ist Pflicht, um dem wahren Religionsglauben allmählich Eingang zu verschaffen.[8]) Es wäre ein schlechter Rat eines falschen Liberalismus, den

[1]) Rel., S. 117.
[2]) Fak., S. 83.
[3]) Fak., S. 26.
[4]) Rel., S. 3.
[5]) Rel., S. 82.
[6]) Vgl. oben S. 103.
[7]) Fak., S. 90.
[8]) Fak., S. 45. Rel. S. 90, 118 f., 146.

Volksglauben vertilgen zu wollen, und töricht, einen herrschenden, aber die Vernunftreligion nicht zerstörenden Glauben zu bekämpfen. Vielmehr ist Akkomodation zu empfehlen, um den göttlichen Inhalt der Bibel nach und nach verständlich zu machen.[1] Überhaupt aber sind religiöse Streitfragen nicht vor dem Volke zum Austrag zu bringen. Man soll nicht alles sofort „in das Publikum schreien“ und von Kanzeln aus verhandeln.[2])

Einmal hat das Volk für dergleichen Lehrstreitigkeiten kein Interesse. Es besteht mehr oder weniger aus „Idioten“ inbezug auf wissenschaftliche Fragen.[3] Immerhin aber ist es anzusehen als „die verehrungswürdige Menge“, deren religiöse Überzeugung nicht unbedachtsam verletzt werden darf.[4] Daher ist es besser, „das Kirchenpublikum in Frieden zu lassen,“ um den höchsten Zweck, es für den wahren Religionsglauben zu bilden, nicht zu verfehlen.[5] Unüberlegter Liberalismus ist immer gefährlich für den Bestand des Gesamtwohls. „Die Keckheit der Kraftgenies, welche dem Leitbande des Kirchenglaubens schon jetzt entwachsen zu sein wähnen, gewähren zu lassen, hiesse das Wohl des Volks leichtsinnigen Händen auszuliefern.[6]

Das andre Mal ist es bedenklich, sie vor den Richterstuhl des Volks zu bringen deswegen, weil sie dann einem inkompetenten Urteil unterworfen würden. Wollte eine Regierung das zulassen, „so würden Laien die Kleriker nötigen, in ihre Meinung einzutreten, die doch jene nur von dieser ihrer Belehrung herhaben.“[7] Der Staat hat überhaupt allein dafür zu sorgen, dass tüchtige Gelehrte und Männer von gutem moralischen Rufe das Kirchenwesen verwalten, sich selbst aber aller Einmischung und Belehrungen in wissenschaftlichen und religiösen Streitigkeiten zu enthalten.[8] Nur so ist ein stetes Vorwärtsschreiten zu dem hohen Ziele der reinen wahren Religion denkbar.

Allem voran aber ist die Vermengung des historischen mit dem religiösen Inhalte der Bibel sorgsam zu vermeiden. Wird das unbeachtet gelassen, so muss Streit entstehen zwischen den

[1] Rel., S. 117. Fak., S. 38, 54.
[2] Rel., S. 120.
[3] Fak., S. 32, 34, 82.
[4] R. V., S. 27.
[5] Rel., S. 120.
[6] Fak., S. 55, 85.
[7] Rel., S. 120. Fak., S. 50.
[8] Rel., S. 120.

theologischen und philosophischen Auslegern der heiligen Schrift.[1]) Er wird dadurch hauptsächlich herbeigeführt, dass „die biblischen Theologen“, wie Kant sie nennt, „darauf dringen, den Geschichtsglauben als göttliche Offenbarung so verstanden und behandelt wissen wollen, als ob er zum Religionsglauben gehörte.“[2]) Damit hindern „die Orthodoxisten“ die Auslegung der Bibel nach den Grundsätzen der wahren Religion. Das aber ist eine Beeinträchtigung der Wahrheit, die überall das Höchste ist. So wird das, was nur Vehikel sein soll, zu einem Bestandteile der Religion selbst gemacht. Eine Verkehrtheit, die die übelsten Folgen nach sich ziehen muss.

Hierdurch wird die ächte Religion verdorben oder gar zu nichte gemacht. Das ist leider auch das Schicksal des Christentums geworden, das die Einführung der einen wahren Religion sein sollte. Immer von Neuem ist es korrumpiert worden.[3]) Rein und unverfälscht ging es aus der Hand seines ersten Lehrers hervor.[4]) „Die Welt hat nie etwas die Seele Belebenderes, die Selbstsucht Niederschlagenderes und doch zugleich die Hoffnung Erhebenderes gesehen, als die christliche Religion.“[5])

Doch sie wurde bald missverstanden. Sie sollte dazu dienen, zum guten Lebenswandel zu führen. „Man machte es aber umgekehrt: man soll, um ein gottwohlgefälliger Mensch zu werden, die messianische Geschichte glauben.“[6]) Das von Christus und seinen unmittelbaren Nachfolgern klüglich beobachtete Verfahren der moralischen Religion Eingang zu verschaffen, wurde für ein Stück der Religion selbst für alle Zeiten und Völker geltend genommen. Man riss sich das ganze Altertum über den Kopf und ein jeder Christ sollte Jude sein, dessen Messias gekommen wäre, und das ganze alte Testament als für alle Menschen geltende Offenbarung gläubig annehmen.[7]) Die Orthodoxisten mengten also den Glauben an eine Offenbarungslehre samt den von der Kirche vorgeschriebenen Observanzen und die Religion des guten Lebenswandels durcheinander.[8]) Geschieht das und wird die Bibel selbst

---

[1]) Von diesem Streite handelt besonders die Schrift Kants, der Streit der Fakultäten.

[2]) Fak., S. 53.

[3]) Rel., S. 135, 176, 180. Fak., S. 50.

[4]) Rel., S. 180.

[5]) Rei., S. 57.

[6]) Rei., S. 34.

[7]) Rel., S. 175, 178.

[8]) Fak., S. 68 ff.

zu einem Gegenstande der Verehrung gemacht, so entsteht Idololatrie, die das Vehikel an Stelle der Religion selbst setzt.[1])

Hiergegen muss die philosophische Schriftauslegung sich verwahren. Dabei aber kann ihr Streit mit den „biblischen Theologen", oder wie Kant sie auch nennt, „den Geschäftsleuten der theologischen Fakultät" ein ganz berechtigter sein. Er ist dann kein Krieg, keine Zwietracht, sondern eine sachgemäss-wissenschaftliche Auseinandersetzung. Als solche muss er sogar sein. Er kann nicht vermieden werden, weil es sich um die Herausstellung der Wahrheit handelt. Deshalb ist es vielmehr Pflicht ihn zu führen. Nur hat er sich stets innerhalb der Fakultätsgelehrten zu halten, die allein die Sachkundigen sind.[2]) Ihn öffentlich zu führen, wäre eine Schädigung der Religion und würde ihn zu einem unberechtigten machen gleich dem von dem Orthodoxismus veranlassten.

Wie aber jede Vermengung des historischen und des Religionsglaubens fernzuhalten ist, muss auch der Mystizismus als Schriftausleger zurückgewiesen werden. Er rühmt sich eines verborgenen Umgangs mit Gott und vernachlässigt darüber die moralische Gesinnung. Die inneren Erleuchtungen, auf die er sich beruft, sind immer etwas durchaus nur Passives. Das Gefühl, das dabei in Betracht kommt, bleibt stets etwas ausschliesslich Subjektives. Es kann daher niemals den Probierstein abgeben, um den Sinn einer Schriftstelle zu erkennen und zu bestimmen, was echte Offenbarung sei.[3]) „Die Phantasie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Überschwengliche, wenn sie das Übersinnliche nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralischen sind, knüpft und führt zu einem Illuminatismus innerer Offenbarungen, deren jeder dann seine eigenen hat und kein öffentlicher Probierstein der Wahrheit mehr stattfindet.[4])

Übernatürliche Offenbarungen aber, die eine mystische Schriftauslegung geltend machen möchte, sind und bleiben ein Widerspruch in sich selbst, wie Kant wiederholt hervorhebt.[5]) „Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen ist eine Art Wahn-

---

[1]) Rel., S. 112, 178, 182, 217. Fak., S. 155.

[2]) Fak., S. 18 ff., 21 ff.

[3]) Rel., S. 120 f.

[4]) Fak., S. 63.

[5]) Fak., S. 65, 77.

sinn, in welchem wohl gar auch Methode sein kann, die aber doch eine der Religion nachteilige Selbsttäuschung bleibt.[1]) Mystizismus und Schwärmerei sind immer mit einander verwandt. „So ist zwischen dem seelenlosen Orthodoxismus und dem vernunfttötenden Mystizismus die biblische Glaubenslehre, so wie sie vermittelst der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.“[2]) Die Geltendmachung eines blossen Gefühls ist zum Amte eines Schriftauslegers nicht geschickt. „So wenig wie aus irgend einem Gefühl Erkenntnis der Gesetze und dass diese moralisch sind, ebensowenig und noch weniger kann durch ein Gefühl das sichere Merkmal eines unmittelbar göttlichen Einflusses gefolgert und ausgemittelt werden,“[3]) obschon den Antrieb zur guten Handlung der Mensch natürlich fühlen muss.

Nur ein Schriftausleger besitzt neben dem moralischen unzweifelhafte Befugnis. Es ist der Schriftgelehrte. Er hat den ursprünglichen Sinn der Schriftstellen zu erforschen und ihre Authentizität festzustellen.[4]) Jeder Geschichtsglaube hat ein gelehrtes Publikum nötig und erfordert besondere Kenntnisse.[5]) Es muss sachkundige Gelehrte geben, die die Geschichte einer Religion kontrollieren können. Sonach ist hinsichtlich des Christentums, soweit es zugleich eine gelehrte Religion ist, erforderlich, dass Männer da seien, die der Sprachen kundig sind, in denen die heiligen Bücher dieser Religion geschrieben sind, und somit durch Übersetzungen allgemeine Kenntnis dieses Buches ermöglichen. „Weil menschliche Kunst und Weisheit nicht bis zum Himmel hinaufsteigen kann, um das Creditiv der Sendung des ersten Lehrers selbst nachzusehen, sondern sich mit den Merkmalen, die ausser dem Inhalt noch von der Art, wie ein solcher Glaube introduziert worden, hergenommen werden können, d. h. mit menschlichen Nachrichten begnügen muss, die nachgerade in sehr alten Zeiten und alten, jetzt toten, Sprachen aufgesucht werden

[1]) Rel., S. 188.
[2]) Fak., S. 79.
[3]) Rel., S. 120.
[4]) Fak., S. 87.
[5]) Rel., S. 139, 160.

müssen, um sie nach ihrer Glaubwürdigkeit zu würdigen, so wird Schriftgelehrsamkeit erfordert werden, um eine auf heilige Schrift gegründete Kirche, nicht Religion, im Ansehen zu erhalten."[1])

Die biblische Auslegekunst (hermenentica sacra) kann nicht Laien überlassen werden, weil sie ein wissenschaftliches System betrifft und so Gelehrsamkeit notwendig macht.[2]) „Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind also die berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde."[3]) Sie müssen freie Bahn haben und diese darf von Niemand gesperrt werden. Die eine folgt moralischen, die andere wissenschaftlichen Gesetzen. Doch ist mit ihrer beiderseitigen Freiheit keinerlei Gefahr für das öffentliche Wohl verbunden.

Das Geschichtliche, das von der wissenschaftlichen Interpretation zu untersuchen ist, bedeutet ein Zeichen, um die Wahrheit anschaulich zu machen. Es soll und kann nicht Bestätigung und Beweise für die Wahrheit erbringen, sondern liefert nur Beispiele für die Anwendung der praktischen Vernunftprinzipien auf Fakta der heiligen Geschichte.[4]) Die sittlich tätige Vernunft bedarf dergleichen Beweise nicht. „Das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration."[5]) Es kann ganz und gar dahingestellt bleiben, ob der Sinn, den die moralische Schriftauslegung in eine Stelle hineinbringt, wirklich so beabsichtigt gewesen sei.

Ein solche Auslegung im moralischen Sinne aber der Unehrlichkeit beschuldigen zu wollen, wäre durchaus irrig. Die moralische Bibelinterpretation zielt auf Besserung der Menschen und Ausbreitung der wahren Religion. Über den Sinn, der ursprünglich mit der einzelnen Schriftstelle verbunden gewesen sein mag, will sie damit nichts entscheiden. Niemand wird also getäuscht. Je reinlicher die moralische und die wissenschaftliche Schriftauslegung von einander getrennt gehalten werden, desto ungerechtfertigter wird der Vorwurf der doppelten Wahrheit. Es handelt sich hier um zwei ganz verschiedene Zwecke, von denen jeder berechtigt ist.[6])

---

[1]) Rel., S. 119.
[2]) Fak., S. 87.
[3]) Rel., S. 120.
[4]) Fak., S. 90, 104,
[5]) Rei., S. 60.
[6]) Rel., S. 118. Fak., S. 88.

6. Charakteristische Beispiele für die moralische Bibelauslegung Kants.

Es ist sicher als unbestreitbar anzusehen, dass die moralische Schriftinterpretation der reinen wahren Religion vortreffliche Dienste zu leisten vermag. Die von Kant hierfür aufgestellten Grundsätze werden durch die nachstehenden Beispiele aber noch besonders charakterisiert. Der Sündenfall z. B. (1. Mose 2,16 ff.) wird folgendermassen erklärt: „Das moralische Gesetz ging, wie es auch beim Menschen als einem nicht reinen, sondern von Neigungen versuchten Wesen sein muss, als Verbot voraus (1. Mose 2, 16—17). Anstatt nun diesem Gesetze als hinreichender Triebfeder (die allein unbedingt gut ist, wobei auch weiter kein Bedenken stattfindet) gerade zu folgen; sah sich der Mensch doch noch nach anderen Triebfedern um (3, 6), die nur bedingter Weise (nämlich sofern dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht) gut sein können, und machte es sich, wenn man die Handlung als mit Bewusstsein aus Freiheit entspringend denkt, zur Maxime, dem Gesetze der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Gesetzes, welches den Einfluss jeder anderen Triebfeder ausschliesst, zu bezweifeln, hiernach den Gehorsam gegen dasselbe zu einem bloss (unter dem Prinzipe der Selbstliebe) bedingten eines Mittels herab zu vernünfteln, woraus dann endlich das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfedern aus dem Gesetze in die Maxime zu handeln, aufgenommen, und so gesündigt wird. Mutato nomine de te fábula narratur.[1]) Zu Luc. 19, 12—16 (Gleichnis von den anvertrauten Pfunden) heisst es: „Nach der moralischen Religion (dergleichen unter allen öffentlichen, die es gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz: dass ein jeder, soviel als in seinen Kräften ist, tun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wenn er sein angeborenes Pfund nicht vergraben, wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, „er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden.“[2])

Inbezug auf die Geburtsgeschichte Jesu (Luc. 1, 26 ff.) sagt Kant: „Wozu aber diese Theorie (von der übernatürlichen Zeugung Jesu) dafür oder dawider, wenn es für das Praktische genug ist,

---

[1]) Rel., S. 43 f. [2]) Rel., S. 54 f.

jene Idee als Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden (dieser siegreich widerstehenden) Menschheit uns zum Muster vorzustellen?[1]) Dazu im „Streit der Fakultäten“: „Wenn dieser Gottmensch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganz ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit, sondern als die in einem wirklichen Menschen «leibhaftig wohnende» und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird, so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, dass wir es einem Gotte gleich tun sollen, er also insofern kein Beispiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn solche Vereinigung einmal möglich ist, die Gottheit nicht alle Menschen derselben hat teilhaftig werden lassen, welche alsdann unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären.[2])

Das Wort: „Er kam in sein Eigentum und die Seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu heissen, die an seinen Namen glauben“. (Joh. 1, 11 und 12) findet diese Deutung: „Das gute Prinzip ist nicht bloss zu einer gewissen Zeit, sondern von dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts an in unsichtbarer Weise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen gewesen (wie ein jeder, der auf seine Heiligkeit und zugleich Unbegreiflichkeit der Verbindung derselben mit der sinnlichen Natur des Menschen in der moralischen Anlage Acht hat, gestehen muss) und hat in ihr rechtlicher Weise seinen Wohnsitz. Da es also in einem wirklichen Menschen als einem Beispiele für alle anderen erschien, so kam er in sein Eigentum und durch sein Beispiel eröffnete er die Pforte der Freiheit für jedermann, die ebenso wie er dem absterben wollen, was sie zum Nachteil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefesselt hat, und sammelt sich unter diesen ein Volk, das fleissig wäre zu guten Werken, zum Eigentum und unter seine Herrschaft, indessen dass er die, so die moralische Knechtschaft vorziehen, der ihrigen überlässt“.[3])

Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1—9) erhält folgenden moralischen Sinn: „Der, welchen der Eigennutz, der Gott dieser Welt beherrscht, wird, wenn er, ohne sich von

[1]) Rel., S. 84 f.

[2]) Fak., S. 55.

[3]) Rel., S. 86 f.

ihm loszusagen, ihn nur durch Vernunft verfeinert, und über die engen Grenzen des Gegenwärtigen ausdehnt, als ein solcher vorgestellt, der jenen seinen Herrn durch sich selbst betrügt, und ihm Aufopferung zum Behufe der Pflicht abgewinnt. Denn, wenn er es in Gedanken fasst, dass er doch einmal, vielleicht bald, die Welt werde verlassen müssen, dass er von dem, was er hier besass, in die andere nichts mitnehmen könne, so entschliesst er sich wohl, was er oder sein Herr, der Eigennutz, hier an dürftigen Menschen gesetzmässig zu fordern hatte, von seiner Rechnung abzuschreiben, und sich dafür gleichsam Anweisungen zahlbar in einer andern Welt anzuschaffen, wodurch er zwar mehr klüglich als sittlich, was die Triebfeder solcher wohltätigen Handlungen betrifft, aber doch dem sittlichen Gesetze, wenigstens dem Buchstaben nach, gemäss verfährt und hoffen darf, dass auch dieses ihm in Zukunft nicht unvergolten bleiben dürfe.[1])

In feinem Verständnis spricht sich Kant über das „Vater Unser“ (Matth. 6, 9 ff. und Luc. 11, 2 ff.) aus mit den Worten: „Der Lehrer des Evangeliums hat den Geist des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche dieses und hiermit auch sich selbst (als Buchstabe) zugleich entbehrlich macht. In ihr findet man nichts, als den Vorsatz zum guten Lebenswandel, der, mit dem Bewusstsein unserer Gebrechlichkeit verbunden, einen beständigen Wunsch enthält, ein würdiges Glied des Reiches Gottes zu sein; also keine eigentliche Bitte um etwas, was uns Gott nach seiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, sondern einen Wunsch, der, wenn er ernstlich (tätig) ist, seinen Gegenstand (ein gottwohlgefälliger Mensch zu werden) selbst hervorbringt. Selbst der Wunsch des Erhaltungsmittels unserer Existenz (des Brods) für einen Tag, da es ausdrücklich nicht auf die Fortdauer derselben gerichtet ist, sondern die Wirkung eines bloss tierischen gefühlten Bedürfnisses ist, ist mehr ein Bekenntnis dessen, was die Natur in uns will, als eine besondere überlegte Bitte dessen, was der Mensch will, dergleichen die um das Brod auf den andern Tag sein würde, welche hier deutlich genug ausgeschlossen wird. . . Ein Gebet dieser Art kann allein im Glauben geschehen, welches so viel heisst, als sich der Erhörlichkeit desselben versichert zu halten.[2])

Der Ausspruch des Apostels Paulus: „Ist Christus nicht

---

[1]) Rel., S. 173.
[2]) Rel., S. 213.

auferstanden, so ist euer Glaube eitel“ (1. Kor. 15, 17) wird so interpretiert: des Apostels Schluss ist also: «ist Christus nicht auferstanden (dem Körper nach lebendig geworden), so werden wir auch nicht auferstehen (nach dem Tode gar nicht mehr leben)», ist nicht bündig. Er mag es aber auch nicht sein (denn dem Argumentieren wird man doch nicht auch eine Inspiration zum Grunde legen), so hat er doch hiermit nur sagen wollen, dass wir Ursache haben zu glauben, Christus lebe noch und dieser Glaube sei eitel, wenn selbst ein so vollkommener Mensch nicht nach dem (leiblichen) Tode leben sollte, welcher Glaube, den ihm (wie allen Menschen) die Vernunft eingab, ihn zum historischen Glauben an eine öffentliche Sache bewog, die er treuherzig für wahr annahm und sie zum Beweisgrunde eines moralischen Glaubens des zukünftigen Lebens brauchte, ohne inne zu werden, dass er selbst diese Sage ohne den letzteren schwerlich würde Glauben beigemessen haben.[1])

Höchst bezeichnend aber ist die Erklärung der von Christus auf die Anrede „guter Meister“ gegebene Antwort: „Was heissest du mich gut? Niemand ist gut denn der einige Gott“ (Matth. 19, 17). Kant interpretiert hier: „Selbst der Heilige des Evangelii muss zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: Was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? niemand ist gut (das Urbild des Guten), als der einige Gott (den ihr nicht sehet) . . . Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. h. sie setzen die Tunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, ausser Zweifel; sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, beiseite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.[2])

7. Die Bedeutung der Kantischen Bibelauslegungsprinzipien für die evangelische Kirche und Theologie.

Unzweifelhaft ist in Kants Prinzipien und Methode der Schriftauslegung mancherlei Beherzigenswertes und Brauchbares für die evangelische Kirche und Theologie enthalten. Schon was er über die Entstehung der Bibel sagt, wirft ein erhellendes Licht

[1]) Fak., S. 56 f. [2]) Grdb., S. 40.

auf den Offenbarungsbegriff. Er ist in der Dogmatik an Stelle des früheren Inspirationsbegriffs getreten. Die von Kant aufgewiesene Uroffenbarung, das in jedem Menschen sich findende mehr oder weniger deutliche moralische Bewusstsein enthebt die Offenbarung der Vereinzelung und Zufälligkeit. Sie findet immer statt in dem Innern (Gewissen) des Menschen, insofern das Moralgesetz in der menschlichen Vernunft nicht aufhört, seine Stimme zu erheben. Aus ihr (dieser Uroffenbarung) schöpften und schöpfen die hervorragenden Geister, die massgebenden religiös-sittlichen Einfluss gewannen und noch gewinnen.

Sie ist somit nicht als ein nur passiver Zustand, sondern als eine Selbstbetätigung moralisch-religiöser Überzeugung zu verstehen. Die Wirkung Gottes auf die gesamte Menschheit ist eine allezeit gleichmässige. Die Menschen aber wachsen dem Verständnis der göttlichen Einwirkung als Offenbarung allmählich entgegen. Die Geschichte als Kulturentwicklung ist ein Reifen der Menschheit unter der Leitung der göttlichen Vorsehung. Das Göttliche in uns (das Moralgesetz) tritt zu immer klarerem Bewusstsein hervor. Darin bestehen die einzelnen Stufen der Offenbarung. Diese selbst aber ist nur eine natürliche (dem Wesen des Menschen entsprechend), da übernatürliche Erfahrungen unmöglich sind. Sie beruht auf der moralischen Natur des Menschen. Irgendwelche äussere Manifestationen sind ausgeschlossen. Nur dann können sie die Bedeutung einer Offenbarung haben, wenn sie moralisch verstanden werden, oder auf die moralische Gesinnung des Menschen wirken. Offenbarung ist das moralische Wort Gottes in uns, das seine Stimme im Gewissen erklingen lässt.

Damit ist die Selbstauslegung der Bibel gerechtfertigt. Gott ist ihr authentischer Interpret durch die reine praktische Vernunft, durch das Moralgesetz in den Herzen der Menschen. Hiernach bestimmt sich die Wertbeurteilung ihrer einzelnen Bücher und Aussprüche. Wie Luther als Massstab geltend machte, dass allein das in der heiligen Schrift Geltung haben soll, was Christum treibt, so macht Kant das moralische Bewusstsein zum Probierstein des Schriftinhalts. Beide aber kommen darin überein, dass Christus und „das Urbild der gottwohlgefälligen Menschheit“ (Liebe des Gesetzes) als ein und dasselbe aufzufassen seien.[1])

---

[1]) Rel., S. 61, 63 ff., 158.

Hiermit ist zweierlei gewonnen. Einerseits ist die Bibel als Religionsbuch dargetan. Sie ist nicht verfasst, um das menschliche Wissen zu bereichern, um geschichtliche oder sonstige Kenntnisse auszubreiten, sondern um die reine wahre Religion zu befördern. Neben ihrer moralischen Auslegung, aber vollständig getrennt von ihr, darf nun die wissenschaftliche Erklärung unbeeinträchtigt ihres Amtes walten. Sie hat die nötigen Erörterungen über die Echtheit oder Unechtheit der einzelnen Bestandteile, über die Zeit ihrer Entstehung, über ihren historischen Sinn anzustellen. Keinen anderen Gesetzen, als denen der Wissenschaft, ist sie unterworfen. Ungehindert und frei muss ihre Arbeit sein. Aber sie soll sich hüten, alles sofort an das grosse Publikum zu bringen.

Es könnte zwar sein, dass für moderne Anschauungen die Bemerkung zutreffend wäre: „Heute in der Zeit der Volkshochschulkurse und der immer weiteren Öffnung der Universitäten auch für Nichtakademiker wird die Mehrzahl der Universitätslehrer nichts mehr wissen wollen von der Scheidewand, die Kant zwischen Gelehrten und Volk (Laien, „Idioten") aufrichtet.[1]) — Doch, dass Kants wohlbedachte Warnung vor der öffentlichen Verhandlung über wissenschaftliche oder religiöse Probleme oder Fragen angesichts der grossen Menge noch immer und gegenwärtig grade ganz besonders beachtenswert ist, möchte ein ernster Beobachter der Zeit kaum in Zweifel ziehen. Der sonst entstehende wissenschaftliche oder vielmehr unwissenschaftliche Dilettantismus mit seiner Vorliebe für Negationen ist niemals gefahrlos. Das Schillersche Wort von den „ewig Blinden" bleibt in Geltung. Gründlichkeit ist stets das Empfehlenswerte.

Anderseits aber ist dadurch, dass die Moral die oberste Auslegerin der heiligen Schrift sein soll, ein wirklich objektives Kriterium geschaffen. Dieses mangelt der evangelischen Kirche. Das römisch-katholische Christentum setzt die kirchliche Lehrautorität als massgebend für die Schriftauslegung. Auch sie ist zwar im letzten Grunde immerhin subjektiv, hat aber wenigstens den Schein der Objektivität und dringt in der Praxis durch. Das sogenannte Formalprinzip des Protestantismus dagegen, die Lehre von der alleinigen normativen Autorität der heiligen Schrift, ist von Subjektivismus weder theoretisch noch praktisch frei zu halten. Weder die der Bibel zugesprochene facultas se ipsam interpretandi noch die analogia fidei vermöge deren die dunkeln Stellen der

[1]) Rel., S. 61, 63 ff., 158.

Schrift durch die hellen ausgelegt werden sollen, können hier helfen. Die Geschichte des Protestantismus beweist, dass die verschiedensten, mitunter wunderlichsten Anschauungen ihre Begründung in der Bibel gesucht haben und noch suchen. Auslegung steht gegen Auslegung, ohne dass eine Entscheidung nach einem sicheren Massstabe möglich ist. Daher wird es schwer, den Vorwurf zurückzuweisen, dass der Protestantismus in Gefahr stehe, in „Anarchismus überzugehn.

Der Fels, an dem sich die Wogen aller subjektivistischen Bibelauslegungen in religiöser Beziehung brechen müssen, ist allein die Autorität des Moralgesetzes. Mit ihrer Anerkennung schwindet jede Sektiererei und ist zugleich aller Lehrwillkür eine heilsame Schranke gesetzt, ohne die Freiheit zu beeinträchtigen. Dieses Auslegungsprinzip stimmt zugleich zusammen mit dem innersten Wesen der christlichen Religion, die mit der Moral aufs Engste verbunden ist. Der Protestantismus kann sonach nur durch die Autorität der moralischen Schriftinterpretation seine Einheit begründen und bewahren.

Dieses Auslegungsprinzip wehrt die Beschuldigung ab, dass in der evangelischen Kirche an Stelle des lebendigen der papierne Papst getreten sei. Es ruht auf dem religiösen Geiste der Bibel, auf der moralischen Gottesoffenbarung, wie sie am vollkommensten durch Christus geschehen ist. Aber sie weist als solche Urkunde der Offenbarung gleichzeitig über sich hinaus. Sie lehrt verstehen, was wirklich göttliche Offenbarung sei. Nicht nur zu einem bestimmten Volke hat Gott geredet. Er redet zu allen Menschen durch das ihnen in das Herz geschriebene Moralgesetz. Nicht nur zu bestimmten einzelnen Zeiten hat er sich offenbart, sondern er offenbart sich immer. Auch in der Gegenwart hat er mancherlei den Menschen zu sagen. Die Erfahrungen göttlicher Nähe und Grösse hören nicht auf in dem Menschengemüte. Ausgezeichnete Geister, Propheten, Philosophen, Dichter verkündigen die Wahrheit in Gottes Namen, soweit ein Volk und eine Zeit im Stande ist, sie zu verstehen. Auch Christus deutet in die Zukunft, die immer Grösseres und Reineres bringen werde.

Diese Erkenntnis bewahrt sowohl vor Über- wie Unterschätzung der Bibel und erhält die Achtung vor ihrem religiösen Inhalt aufrecht. Sie ist als ausschliesslich religiöses Buch erkannt. Jeder falsche Biblizismus ist damit beseitigt und dem Zerfall des Protestantismus in Sekten erfolgreich gesteuert.

So allein ist echte Lehrfreiheit ermöglicht. Es handelt sich bei der kirchlichen Verkündigung, die von der Bibel ausgeht, ausschliesslich um Beförderung des höchsten Guts. Das Reich Gottes soll kommen. Ist dieses Prinzip öffentlich geworden, so ist damit die moralische Schriftauslegung gerechtfertigt. Die Verkündiger der Religion, die darnach verfahren, sollen und wollen nichts Anderes, als durch die moralische Schriftauslegung an der Besserung der Menschen arbeiten. Sie gehen dabei von der Überzeugung aus, dass die biblische und die kirchliche Lehre das geeignetste Mittel hierzu seien.

Niemandem wird diese Auffassung vorenthalten. Kein Zuhörer oder Leser wird getäuscht. Die historisch-kritische Schriftauslegung bleibt unangetastet. Sie kann als Wissenschaft der inneren wahren Religion niemals einen Schaden zufügen. Ihr Gebiet ist von dem des Glaubens getrennt. Das Prinzip des Fortschritts aber behält sein Recht. Es ruht auf dem Grundsatze, die eine wahre Religion zu immer grösserer und sicherer innerer und äusserer Ausbreitung zu bringen. Nur der moralische religiöse Fortschritt ist ein wirklicher. Alles Andere ist Beiwerk oder Hilfsmittel.

In keiner besseren Weise auch kann die geschichtliche Kontinuität aufrecht erhalten und erkannt werden. Durch das öffentlich gewordene Prinzip der einen wahren Religion ist allein Einheit der Geschichtsdarstellung und Betrachtung möglich. Es ist ein Massstab gefunden für die Wertung der verschiedenen Religionsformen. Das Moralgesetz und der moralische Glaube sind das Fundament der stetig vorwärts schreitenden Entwicklung. Die einzelnen Erscheinungsformen der wahren Religion (die christlichen Konfessionen) haben jede ihre örtliche und zeitliche Bedeutung. Sie sind Introduktionsmittel, die zwar die Spuren der Vergänglichkeit an sich tragen, aber einen ewigen Inhalt zum Ausdruck bringen.

So sind Kirche und Religion vor sich überstürzenden Liberalismus und vor erkältender Versteinerung geschützt. Die Bibel aber bleibt dauernd ein wertvolles Religions- und Volksbuch. Sie bewährt sich als erprobtes und unersetzliches Mittel zur Förderung der wahren moralischen Religion.

Bericht
über den V. Kongress für experimentelle Psychologie in Berlin vom 16. bis 20. April 1912.

(Im Auftrage des Vorstandes herausgeg. von Prof. Dr. F. Schumann. Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 1912. XXV und 324 S.)

Von Artur Buchenau.

Der Kongress der experimentellen Psychologie, der im April 1912 in Berlin stattfand, erfreute sich eines äusserst regen Besuches und bot eine Reihe recht wertvoller Vorträge und wissenschaftlicher Erörterungen, die z. T. wohl geeignet waren, auch denjenigen in die schwierigen Methoden dieser neuen Wissenschaft einzuführen, der, wie der Ref., der Experimentalpsychologie durch eigene Mitarbeit fernesteht. Immer mehr zeigt sich, dass sich hier eine Spezialdisziplin herangebildet hat, die eine an die Philosophie, an die allgemeine Psychologie, an die Physiologie, an die Psychiatrie, an die theoretische Pädagogik und an die Jurisprudenz angrenzende Wissenschaft darstellt, die aber mit vollem Rechte grossen Wert auf ihre Selbständigkeit gegenüber der systematischen Philosophie legt. Umgekehrt muss es daher befremdlich scheinen, wenn, wie das in jüngster Zeit leider mehrfach geschehen ist, Lehrstühle systematischer Philosophen mit Experimentalpsychologen besetzt werden. Eine solche Zurückdrängung der systematischen Philosophie kann ja auch keineswegs im Interesse der experimentellen Psychologen liegen, die so mit Arbeiten beglückt werden (Collegs über die Geschichte der Philosophie u. dgl.) die ihnen sicherlich im allgemeinen nicht liegen werden.

Der Bericht enthält zunächst geschäftliche Mitteilungen, sodann zwei Sammelrefrate und 45 Vorträge, zum Teil allerdings in stark gekürzter Form. Das wertvolle Sammel-Referat Marbes ist inzwischen gesondert erschienen als erstes Heft der bei Teubner neu erscheinenden Zeitschrift „Fortschritte der Psychologie und

ihrer Anwendungen", der ausführlichste Beitrag ist das in verschiedener Hinsicht interessante Sammel-Referat W. Sterns über die psychologischen Methoden der Intelligenzprüfung (S. 1—109). Stern definiert Intelligenz als „die allgemeine Fähigkeit eines Individuums, sein Denken bewusst auf neue Forderungen einzustellen; sie ist allgemeine geistige Anpassungsfähigkeit an neue Aufgaben und Bedingungen des Lebens". St. handelt zunächst von der Bedeutung des Einzeltests und der Testserien und zeigt, dass die Einzel-Teste unzulänglich sind, dann erörtert er die Methode der Altersstaffelung (Methode Binet-Simon) und legt schliesslich die Schätzung und Prüfung feinerer Intelligenz-Abstufungen mit Hülfe der Rangmethode dar. Ob die genannten Methoden wirklich ein objektives Mass der „Intelligenz" erlauben und nicht vielmehr ein solches des Gedächtnisses, der Assoziations- und Präsentationsfähigkeit darstellen, soll hier nicht entschieden werden. Für die Pädagogik scheint jedenfalls bei dieser ganzen Methode nicht allzuviel herauszukommen.

Auf die einzelnen Vorträge einzugehen, ist hier bei beschränktem Raume naturgemäss unmöglich; es mögen daher nur die bedeutendsten kurz genannt und mit einigen kritischen Bemerkungen versehen werden. A. Lehmann handelt von dem Stoffwechsel während geistiger Arbeit, F. Schumann über einige Hauptprobleme der Lehre von den Gesichtswahrnehmungen. Schumann redet dabei von der „auffallenden Tatsache, dass Bewegung gesehen werden kann, obwohl die entsprechenden Wahrnehmungsbilder keinerlei Ortsänderung im Sehraume erfahren", wogegen zu bemerken ist, dass das — da ja Bewegung stets nur als Relation von Raum und Zeit gedacht werden kann — ein Widerspruch ist. Was heisst das überhaupt: „eine Bewegung sehen"?

W. Peters erörtert das schwierige Problem der Vererbung intellektueller Fähigkeiten, W. Külpe handelt von der Bedeutung der modernen Denk-Psychologie, G. E. Müller über die Lokalisation der visuellen Vorstellungsbilder. Eigenartig wegen der völligen Umkehrung des Standpunktes war der Vortrag des verdienten Psychiaters R. Sommer über die Kausalitätsvorstellung und ihre Störungen. Er geht von den ja äusserst komplizierten Bewusstseinsvorgängen aus, die ich habe, wenn etwa eine Billard-Kugel von mir so gestossen wird, dass sie einer zweiten ihre Bewegung mitteilt. Er glaubt die von logischen Begriffen gänzlich unabhängige „Kausalsetzung" als einen ganz elementaren psy-

chischen Prozess auffassen zu müssen, wobei öfters die Aktivitätsgefühle äusserst lebhaftig sind und so vielfach zu starken Ausdrucksbewegungen führen. Was nun den Kausalbegriff betrifft, so erscheint ihm dieser entweder als die Abstraktion aus einer Reihe von innerlich unter Verwendung der logischen Kritik erlebter Kausalsetzungen „oder man könnte ihn auffassen als ein psychisches Element!" Dazu wäre zu sagen, dass es nicht die Aufgabe der Psychologie sein kann, zu bestimmen, was der Kausalbegriff ist, was sie vielmehr von der Logik zu lernen hat. Da, wo die Aufgabe der Psychologie aufhört, fängt die der Logik überhaupt erst an, da sie es ja nicht mit dem tatsächlichen Bewusstsein zu tun hat, sondern mit dem Geltungswerte der der psychologischen Analyse nicht weiter zugänglichen apriorischen Elemente d. h. der Begriffe.

Rein philosophisch ist vielleicht am interessantesten die Abhandlung über synthetische und analytische Psychologie von Götz Martius, der sich auch an verschiedenen Stellen mit Kant beschäftigt. Er tritt, darin mit den Neukantianern (wie Natorp) übereinstimmend, für eine analytische Psychologie ein und meint, „dass die neuere Psychologie das Ursprüngliche und Unmittelbare zu rekonstruieren vermochte, ist in der Tat als eines ihrer grössten Verdienste anzuerkennen". Er glaubt also, das, was nach Natorps Ansicht ewige Aufgabe ist, das Ursprüngliche, zu haben, ohne zu beachten, dass alles, was wir „subjektiv", „ursprünglich" nennen, doch immer nur relativ als solches bezeichnet werden kann. Wenn er dann fortfährt: „Die Psychologie hat unzweideutig gezeigt, dass Empfindungen als unbestimmte Daten oder Materie der Sinnlichkeit, wie sie Kant fasst, in der psychologischen Erfahrung gar nicht vorkommen", so rennt er offene Türen ein und hat einen ganz anderen Begriff der Empfindung als Kant und die Neukantianer. Solche reine Empfindungen können, eben weil sie nur den Zeit- und Raum-Punkt erfüllen, überhaupt niemals „in der Erfahrung vorkommen", die vielmehr uns stets eine Verbindung von Elementen zeigt, was natürlich nicht hindert, letztere als hypothetische Konstituentien eben jener beobachteten Verbindungen d. h. der Wahrnehmungen, vorauszusetzen. Über die Kantische Raumtheorie heisst es, dass die Voraussetzung derselben sei „die irgendwie (!) geartete Realität des unendlichen Raumes" (S. 267). Wo sollte etwas Derartiges bei Kant stehen? „In Bezug auf ihn (d. h. den Raum) behauptet Kant, dass räumliche

Vorstellungen dem Begriff vom Raum vorhergehen müssen, und doch zeigt die ganze geschichtliche Entwicklung der Raumtheorien, dass diese unendliche Raumvorstellung nicht ursprünglich gegeben sein konnte, dass sie selbst Begriff war". Soviel Worte, soviel Missverständnisse, die zeigen, dass Martius über den ersten Satz der Vernunftkritik: „dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel" hinweggelesen hat. Schliesslich stellt er sogar die doch wohl etwas gewagte Behauptung auf (S. 279), dass die psychologischen Voraussetzungen Kants „ganz und gar aus dem Gedankenkreise der Monadenlehre (!) übernommen seien.

Um das Urteil über die hier vorliegenden Abhandlungen zusammenzufassen, so kann man sagen, dass die physiologisch-psychologischen Grenzgebiete durch die neuen Untersuchungen ausserordentlich bereichert worden sind, dass auch nach der Seite der Statistik, der Psychiatrie, der Pädagogik manches nicht Uninteressante zutagegefördert worden ist, man sich aber doch hüten muss, den eigentlich philosophischen Wert dieser Arbeiten zu überschätzen.

Rezensionen.

Christiansen, Broder. Philosophie der Kunst. Clauss und Feddersen, Hanau 1909. (348 S.)

Christiansens Buch tritt mit Problemwahl, Gedanken und Anordnung des Stoffes aus dem Schulschema der Ästhetiken, an das unsere gelehrte Welt sich seit den klassischen Zeiten etwas allzusehr gewöhnt hat, bemerkenswert heraus. Auch die Sprache nimmt Anteil an dieser Befreiung von herkömmlichen und etwas verstaubten Formen; und da man die Absicht dem Sprach-, wie dem Buchgewand wohl anmerkt; und diese Absicht meistens wohlgelungen ist, so erfreut der Erfolg. Der Erfolg ist Lebendigkeit der Auffassung und der Darstellung und darum eine überall aufgeschlossene Verkehrsmöglichkeit des Gelehrten mit dem Belehrbaren, mit dem kunstinteressierten Gebildeten.

Nicht nur die Kunstphilosophie ist dieser Verlebendigung fähig und kann Segen daraus gewinnen, ohne an Ernst und Gewicht zu verlieren. Man geht also nicht mit Pflichtsäure und Stirnrunzeln an die Lesung dieses Buches, sondern mit Vergnügen.

Es ist trotzdem nicht der Schule bar, nicht der sorgfältig erwogenen Begriffsunterscheidung und nicht einer gewissen Umständlichkeit in der Problementfaltung. Das Buch stellt sich auf die Voraussetzungen einer philosophischen „Wertlehre“, die als ein wesentlicher Bestandteil vieler heutiger Bestrebungen in der Philosophie, für diese charakteristisch geworden ist. Wiederum drückt sich die Selbständigkeit dieses Buches inmitten der ästhetischen Litteratur schon in dem Umstand aus, dass es die Orientierung aller Probleme an den Erscheinungen der bildenden Künste sichtlich bevorzugt.

Auch das ist nicht unbeträchtlich. Denn so sehr dies Buch in seinen Resultaten mit der für seinen Standpunkt notwendig vorausgestellten Überzeugung übereinstimmt, dass die Lehre von der Kunst die Lehren von den Künsten beherrschen müsse und dass es also nur e i n e Kunstphilosophie gebe und diese gewiss: so sehr fügt es sich doch der Einsicht, dass die Aesthetik von Haus aus den Gebieten am nächsten steht, in denen Experiment und psychologisches Detail die Gegenstände bestimmen und wo somit die Auswahl des beispielhaften Gegenstandsmaterials nicht gleichgültig bleibt.

Die Ästhetik, als besonders weit vorgeschobenes philosophisches Grenzgebiet, wird sich leichter, als jede andere, verwandte Disziplin von ihrem Stoff her färben, sobald sie zu den eigentlichen Teilproblemen der Kunstentstehung und der Kunstwirkung herabsteigt.

Es wäre darum vielleicht am erwünschtesten der Versuch, einmal K u n s t p h i l o s o p h i e, als Lehre von den Prinzipien und von den Kategorien des Kunstbegreifens, völlig loszulösen und rein darzustellen gegenüber d e r K u n s t l e h r e, oder der Ästhetik, als der Lehre von den inhaltlichen Problemen des Kunstlebens.

Auch zu dieser Unterscheidung ist in dem Buche Christiansens ein Ansatz gemacht; und der ist wertvoll. Dennoch möge hier der eigentlich einzige Einwand ausgesprochen sein, der das Buch trifft in Rücksicht auf seinen Anspruch: Eine „Philosophie der Kunst“ ist es nicht. Sondern ein Buch aus zwei Teilen; erster Teil: ausgewählte Kapitel der

Kunstphilosophie (Kapitel 1—4); zweiter Teil: einigermassen willkürlich ausgewählte, wenige Kapitel der Kunstlehre (Kapitel 5—8). Wer mit dem Problemgewirre der eigentlichen Kunstphilosophie vertraut ist, wird in jenen ersten vier Kapiteln des Buches auf glückliche, methodische Entdeckungen eben so erfreut, wie auf eine Fülle glücklicher Formulierungen treffen. Dem Mitstrebenden und Mitlernenden auf diesem schwierigen Spezialgebiet werden also willkommene und dauernd wertvolle Belehrungen gewiss sein; aber für den Gelehrten bleibt Vieles problematisch, weil es ihm provisorisch scheint; und der Liebhaber könnte manche Herleitung allzu schwerwissenschaftlich finden im Verhältnis zu dem Gewinn, den er daraus zu ziehen versteht.

Die vorzugsweise Orientierung an den bildenden Künsten ist, obschon prinzipiell notwendig gleichgültig, doch insofern ein Vorzug, als die übliche Erhebung der Poetik zur didaktischen Führerin durch die Kunstprobleme eine grosse Gefahr in sich birgt.

Die Sprachkunst hat zum Material dieselben Gebilde, deren sich das Denken überhaupt und somit auch die Wissenschaft bedient, nämlich das Wort. Man braucht nur wenig von den Problemen der Sprachphilosophie gehört zu haben, um zum mindesten zu begreifen, dass mit der Poetik, als der privilegierten Quelle für die Kunstlehre, einer Fülle von Grenzverwischungen und Missverständnissen vorgearbeitet ist. Die Sprachkunst bedarf vielmehr eines ganz besonderen Aufgebots von Kritik, wenn sie, wie unumgänglich, in die Beispielsreihen der Ästhetik eingeführt werden soll. Vorsichtsmassregeln, die aus der Natur der Materialgemeinschaft fliessen und die darum wegfallen, wo die sprachlichen Vorurteile wirkungslos geworden sind.

Ein Kunstlehrer, der deshalb die bildenden Künste durchforscht und an ihnen gelernt hat, scheint mir ohne weiteres glaubwürdiger und objektiver zu sein, als ein Poetiker. Denn der Gelehrte steht mit einem gewissen Recht unter dem Verdacht, dass er von Kunst nichts verstehe. Und ferner besteht der Verdacht vielfach mit Grund, dass ein Mensch ohne Kunstverstand diesen Mangel, wenn er nur sonst klug und wortgewandt genug ist, am ehesten hinter sprachkünstlerischen Erörterungen zu verstecken vermöge. Und man möchte manchmal variieren:

Weil ein Gedicht du verstehst in einer gebildeten Sprache,
Die für richtet und lenkt, glaubst du schon Richter zu sein?

Christiansens Buch lässt den Kunstkenner erraten, der nicht an Syntax und Periodenbaugesetz seiner Muttersprache zu den Ergebnissen seines Kunstdenkens gegängelt ist. Konsequent angeschaut ist somit, bei übrigens gleichen Bedingungen, diejenige Kunstlehre die beste, die an Plastik und Musik ihre bevorzugten Beispielsquellen hat. Denn unter allen Raumkünsten hat die Plastik, unter den Zeitkünsten die reine Instrumentalmusik, wenn möglich, den weitesten Abstand vom „Litterarischen"; und eben darum haben diese Künste die verhältnismässig wenigsten Kenner. Es darf angenommen werden: Wer aus diesen, in Rücksicht auf Versprachlichung abstraktesten, oder „reinsten" Künsten und ihrer Betrachtung Erkenntnisse vom Wesen aller Kunst zu ziehen vermag, der wird reinere Kunstbegriffe zu vermitteln verstehen, als der litterarische Ästhetiker, der bei jedem Wort erst prüfen müsste: ist das ein Begriff, oder ein poetisches Symbol.

Christiansen beginnt mit Erörterungen über die Möglichkeit eines autonomen Wertbegriffes überhaupt und nennt schliesslich die menschlichen Grundtriebe und die Relation des Willens auf ein „Telos" die Elemente eines autonomen „Wertes". Damit stellt er sich auf den Boden eines idealistischen Voluntarismus, der in der Folge freilich bewirkt, dass für die so begründete Kunstphilosophie der praktische Primat die überästhetische Norm bleibt: Mit anderen Worten, diese Kunstlehre ist mit ihrem autonomen Schönheitsideal nicht völlig aus dem Herrschaftskreis der ethischen „Wert"gruppe herausgehoben. Christiansens Kunstphilosophie hat Beziehungen zur Ethik, die ihrerseits den autonomen Charakter der Ästhetik als Wissen-

schaft bedrohen. Christiansen fühlt das, kann es selbst nicht billigen und wehrt sich deswegen ausdrücklich dagegen: Etwa auf S. 181, mit den klarsten Worten. Das hindert nicht, dass ein ausserästhetisches, ein (letzten Endes) sittliches Streben und Ringen des Künstlers nach dem Kunstideal, des Kunstverständigen nach der Vollendungsstufe des Kunsterlebnisses, diese Kunstphilosophie krönt. Die Kunst, so schliesst Christiansen ab, ist Selbstoffenbarung des Künstlers; und zwar ist sie Zeugnis, Weg und Stufenleiter zur tätigen Wirklichkeit des Absoluten im Menschen, oder seiner metaphysischen Natur. Die Kunst zeigt nur, „dass ich ein solcher bin und als einen solchen mich finde, dem dieses Erlebnis eine Erhöhung und eine Erfüllung bedeutet" (S. 186).

Das, und was darauf folgt, ist unübertrefflich schön, und, wie ich glaube, auch unbestreitbar richtig gesagt. Es bleibt nur die Frage der letzten Interpretation: Ist die Erhöhung das Wesentliche, oder die Erfüllung? Und was davon ist das blosse Akzidens meiner steigerungsfähigen Gefühle angesichts einer Welt, die ich wohl erhaben nennen mag, die aber in sich unterschiedslos gleich gilt und „selig ist in ihr selbst"? Besteht unter solchen Gesichtspunkten überhaupt eine Relation des „Witzigen" zum Schönen; des Schönen zum „Heroischen"? (S. 173—178).

Vergleichsweise kann man der Welt der Erkenntnisse gleichermassen gegenübertreten und fragen: Ist ihr Wesen die Erfüllung des Wissens, oder die Erhöhung unserer metaphysischen Natur? Mag sie das zweite immer sein, so scheint mir das doch gewissermassen eine Privatsache. Denn alles Lebendige — und das heisst doch wohl soviel, wie das Metaphysische — ist privat in Ansehung der öffentlichrechtlichen Geltung des Begriffs, oder der Wissenschaft.

„Eine Erfüllung" also ist das Wesen der Kunst so gewiss, wie „eine Erfüllung" das Wesen der Erkenntnis und der Sittlichkeit ist. Es kommt aber darauf an, diese Erfüllung, für kritische Beurteilungszwecke, nicht über das Gebiet ihres Entstehungskreises hinaus zu definieren. Eine ästhetische Monroe-Doktrin täte not, ähnlich, wie die Natur- und die Zweckwissenschaften sie unablässig anstreben, um den wissenschaftlichen Ansprüchen an eine begriffliche Autonomie zu genügen. Denn was, jenseits einer Theorie der ästhetischen Begriffsbildung, Kunst für den ganzen Menschen bedeutet, für meine oder deine Persönlichkeit, das wird und kann doch nie eine Kunstlehre ausmachen wollen. Der Kunst die religiösen oder die sittlichen „Ersatz"-Wirkungen verbieten wollen, ist doch immer nur private Geschmacksäusserung, nach der sich kein Lebendiger umkehrt.

Die Kunsterkenntnislehre darf solche Gebote und Verbote, oder Bedauernsäusserungen, nicht enthalten. Denn sie ist keine Lehre von dem metaphysischen Kunstwesen, sondern eine Lehre von der Begriffsbildung, die notwendig ist, wenn die Kunst zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Begriffsbildung gemacht werden soll. Ebensosehr also, wie die Ethik immer missrät, wenn sie Anweisungen zum Sittlich-energischwerden gibt, anstatt Anleitung zur Begriffsbildung, durch die das Phänomen der Zweckbildungen sich wissenschaftlich begreifen lässt, entgleist die Kunstlehre, wo sie mehr beweist, als ihr aufgetragen werden kann.

Das ist aber gemeinhin eine Folge der Lehnprinzipien in einer Disziplin. Dass sie auch aus dem Bereich des selbständigen Problemgebiets aller Kunstphänomene kritisch ausgeschieden werden möchten, bleibt der Wunsch des für die Kunstphilosophie Interessierten.

Die, auch wider Willen, voluntaristisch orientierte Ästhetik ist in ganz besonderem Masse genötigt, sich im psychologischen Detail nach Unterstützung umzuschauen. Der Grund liegt nahe: Wille und Gefühlsimpuls stehen in besonders lockerer Auslösungskorrespondenz.

Vielleicht ist diese Gefahr geringer für eine kritisch strengere Autochtonie des ästhetischen „Wert"prinzips. Freilich gilt nun für Christiansens Buch in seinem ganzen Umfang die Bemerkung, dass alle seine psychologisierenden Sonderuntersuchungen von grosser Feinheit und eindringlichem Reize sind. Mögen sie sich nun auf Kunstkonvention,

Bildung und deren Symbiose mit der Kultur beziehen, oder mögen sie solche Kapitel betreffen, in denen der Begriff der Stimmung und jener der „Stimmungsimpressionen des aussersinnlichen ästhetischen Objekts, als der Wurzel der Konkordanz von Form und Inhalt“ erörtert wird. Und so noch sehr Vieles mehr.

Klar und trefflich ist nämlich von Christiansen „die andere Welt“ als Gegenstand der Ästhetik herausgehoben, die sich über dem Sinnending aufbaut aus der Wechselwirkung des Dinges zum Beschauer, unter der Bezugnahme auf den ästhetischen „Wert“: dadurch das Ding erst zum „Kunstwerk“ wird, und also zum Objekt der Kunstlehre. Zum Beschluss der darauf zielenden Untersuchung ergibt sich dann auch mit einer jener schöngeschliffenen Formulierungen, die der Sprache Christiansens eigentümlich sind, die Ablehnung der „Sinnen“-Kunst hier, der „Gedanken“-Kunst dort und die Einsetzung der ästhetischen Urqualität, die Christiansen als „Stimmung“ bezeichnet, in die Mitte zwischen Anschauung und Begriff.

Klarheit, Präzision und Wert der Darlegungen wachsen in diesem Buch mit dem programmatisch vorgesehenen Hinausrücken der Probleme aus dem Zentrum in die Peripherie. Was in den Prinzipien anfechtbar bleiben mag: vorzüglich, weil es vielfach in der Skizze, in der Gelegenheit und darum in Definitionen und Definitions-Zusammenhängen stecken bleibt, die den Eindruck des wissenschaftlich Zwingenden nicht vermitteln, korrigiert sich in den Kapiteln über Stil, Kunstverständnis, Malerei und Zeichnung, Impressionismus und Porträtproblemen an Christiansens kaum beirrbarem „praktischem“ Kunstverstand. Gedrängt stehen hier die erlebnisfrischen Beobachtungen und die klugen Einsichten in die verschiedensten Teile des tausendfachen Kunstlebens. Es wäre allzu zufällig, und darum hier wertlos, Einzelnes zu besprechen. Lesen und Wirkenlassen ist hier das beste; und wo unter Lesern der Kenner dem Kenner begegnet, ist überall die ernste Gelegenheit gegeben, aus geistvollen Thesen des Buches zu langen Gesprächen fortzuschreiten. Meiner Ansicht nach sind solche Möglichkeiten der beste Wert eines guten Buches, welches, wie das Christiansens, mehr die Entdeckung neuer Gesichtspunkte, mehr die Klarstellung einiger Grundfragen zur Korrektur einer psychologisch und gefühls-subjektiv verschlampten Ästhetik und mehr die Erörterung nach dem Mittelpunkt des Gesamtproblems hinzielender Einzelbegriffe anstrebt (dazu noch dies alles in der schönen Rede des Liebhabers), als die wissenschaftlich-systematische Grundlegung des Gesamtbaus der Kunstphilosophie. Zwar scheint es zu dieser undankbar-schwierigen Aufgabe hohe Zeit zu sein. Wer immer sie aber unternehmen und lösen wollte, der wird an Christiansens Buch die unentbehrlichen Prolegomenen haben.

Heidelberg. F. A. Schmid.

Zschimmer, Eberhard, Dr. phil., Ingenieur in Jena. Das Welterlebnis. Leipzig, Wilhelm Engelmann, I. Teil (77 S) 1909, II. Teil (144 S.) 1910.

Um vorliegendes Buch eines „nicht zünftigen“ Philosophen in die problemgeschichtliche Lage der Gegenwartsphilosophie einzuordnen, scheint mir folgende Betrachtung zweckdienlich: Z. ist von Mach ausgegangen, hat aber den Positivismus, sofern dieser bloss sensualistisch ist, überwunden und ist nunmehr bemüht, den Anschluss an Hegel zu finden. Hegels Ablehnung der kantischen Erkenntnistheorie als eines zirkelhaften Unternehmens (Enzykl. §§ 10, 60) und der von ihm wiedergewonnene Mut, „die Sache selbst“ unmittelbar fassen zu wollen, kann in der Tat für denjenigen, der Hegel nicht im Zusammenhange mit Kants kritischer, d. h. werttheoretischer Problemstellung und demgemäss im Rahmen von dessen kopernikanischer Revolution sieht, Hegels Philosophie als eine „Logik des Positiven“ erscheinen lassen, die unmittelbar aus der „Phänomenologie des Welterlebnisses“ herauszuwachsen scheint. Der prinzipielle Unterschied, der den richtig (d. h. im problemgeschicht-

lichen Zusammenhang der Philosophie seiner Zeit)[1]) verstandenen Hegel von aller blossen Immanenzphilosophie scheidet, ist jedoch der, dass seine ganze Philosophie eine Theorie der Gegenständlichkeit ist, während der gesamte Positivismus in all seinen Spielarten — und so auch der vom Positivismus herkommende Verf. des „W.-E." — das in der Frage nach dem „Gegenstand der Erkenntnis" gesetzte Geltungsproblem in seinem reinen Wert-sinn gar nicht sieht, und darum glaubt, durch phänomenologische Untersuchungen logische Probleme behandeln zu können; wohingegen Hegel, weit entfernt, diese petitio prinzipii zu begehen, die „reine Logik" als in sich selbst geschlossenen Geltungszusammenhang sui generis (der eben deshalb die seinem Geltungscharakter entsprechende spezifische Methode der Behandlung fordert) erkennt und aller Phänomenologie „voraussetzt", als welche erst durch bewusste und systematisch durchgeführte Beziehung auf jenes Geltungssystem ihren wissenschaftlichen Sinn und aus diesem heraus ihre Methode bekommt. Statt dieser (unbedingt zu fordernden!) prinzipiellen Scheidung von Phänomenologie und Logik wird in vorliegendem Buche „Gegenstand" und „Inhalt" nicht auseinandergehalten und geglaubt, durch direkte Analyse der Inhalte des Welterlebnisses und darauf gebaute Synthese das Geschäft der Philosophie als „Begreifen der Welt" vollenden zu können: die transzendentalen Voraussetzungen jeder Analyse und Synthese, wie jedes Erkenntnisunternehmens überhaupt, bringt sich Z. nicht ausdrücklich zum Bewusstsein, sondern glaubt, auch in Bezug auf das Ganze der Welt als Ganzes in der gleichen Weise „drauf los erkennen" zu können, wie das der Naturwissenschaftler in seinem seinswissenschaftlichen Spezialproblemgebiet mit Recht unternimmt, ohne sich dabei durch erkenntnistheoretische Skrupel beengen zu lassen. Erst ganz spät, gegen Ende des II. Teiles, wird als von Problemen unter anderen auch von „Gewissheit und Selbstheit" (II, S. 60—74), von „Anschauung und Wissen" (II, S. 118—130) gehandelt: in beiden Kapiteln wird nur Phänomenologie gegeben, bezw. Psychologie.

Soviel zur allgemeinen methodischen Einstellung. Die sachliche philosophische Grundeinsicht Z.s ist nun die, dass alles in der Welt in Gegensätzen steht und nur darin begreiflich ist (I, S. 1). Dem gemäss sei die Aufgabe der Philosophie als „Weltanalyse" (analog der des analysierenden Chemikers), diejenigen Gegensätze im „Befunde der Welt" vollzählig zu „entdecken", welche als die fernerhin unzerlegbaren, d. h. „Urgegensätze" zu gelten haben, wobei jeder derselben in sich eine inhaltliche Mannigfaltigkeit der Gegensätzlichkeit darstelle. „Wie aus der Pistole geschossen" wird gleich auf der dritten Seite die („empirisch aufgeraffte") Tafel der Urgegensätze an die Spitze gestellt, die als „das Unerklärbare" die Prinzipien aller Erklärung abgeben sollen. Die Tafel zerfällt in: „1. die philosophischen Gegensätze, a) Begrenzung (Endlichkeit—Unendlichkeit), b) Änderung (Vorhandensein—Neusein); 2. die logischen Gegensätze, a) Individualität (Zusammenhang—Trennung), b) Gleichheit (Gemeinschaft—Besonderheit); 3. die mathematischen Gegensätze, a) Zeit (Moment X—Moment Y), b) Raum (Ort X—Ort Y); 4. die physischen Gegensätze, a) Qualität (Qualität X—Qualität Y), b) Intensität (Intensität X—Intensität Y); 5. die seelischen Gegensätze, a) Stimmung (Stimmung X—Stimmung Y), b) Leidenschaft (Leidenschaft X—Leidenschaft Y), c) Selbstheit (Eigen—Fremd)".

Die Welt als Ganzes ist ein freies Spiel dieser Gegensatzpaare, von denen zunächst keines vor dem andern einen prinzipiellen Vorzug hat (I, S. 38): sie erschöpfen ihren Sinn darin, als oberste Denkinhalte („Kategorien" im aristotelischen Sinne) Grundbestandteile der sich selbst erlebenden Welt, Grundbestimmungen des unpersönlichen „Es denkt"

---

[1]) Vergl. darüber meinen Vortrag: „Die Problemstellung von Hegels Phänomenologie des Geistes" (Archiv für Geschichte der Philos. Band 26, Heft 2).

(I, S. 54) zu sein. Unter diesen Urelementen aber „wird“ nun das 4., das Moment des allgemeinen logischen Zusammenhangs, dasjenige, woran „uns“ alles liegt: „der eigentliche Gegenstand des philosophischen Interesses“ (I, S. 38). [Der „Grund“ (im Unterschied von „Anlass“, „Motiv“!) hierfür ist aus den Prämissen des Verf.s nicht zu begreifen; hier macht sich der einleitend gerügte Mangel einer erkenntnistheoretischen Grundlegung geltend.] Ist die Analyse vollendet, so „schreitet“ das philosophische Erkennen (nunmehr in Analogie zur synthetischen Chemie) von den durch jene gefundenen „Urelementen“ zu 3 Synthesen „fort“ (II, S. 4): 1. „Synthese der Natur“ (II, S. 131), 2. „Synthese des Lebens“ (II, S. 142), 3. „Synthese der Allheit“ (II, S. 143). [Man vermisst hier wiederum den Rechts-„Grund“, warum „man“ „fortschreitet“, warum gerade zu 3 Synthesen, warum gerade zu diesen 3.]

Die Einzelausführungen geben zu den aufgestellten Urgegensätzen nähere Erläuterungen. Die bis jetzt vorliegenden 2 Teile schliessen mit der Natursynthese ab, die als zusammenfassendes Ergebnis aller vorangegangenen Erörterungen so lautet (II, S. 143): „Die Natur ist das Erlebnis des endlich-unendlichen Daseins und Werdens der Anschauung eines wirklichen und der geistigen Iche, diese Anschauung in Raum, Zeit und Qualität begriffen als Gesetzlichkeit und zugleich erlebt als das Unmittelbare der Vergangenheit und Gegenwart eines einzigen Zeitraumes; sie ist das seelenlose Gesetz im Gegensatze zum Leben, als welches der mittelbare, mit Gemüt und Leidenschaft verbundene Zusammenhang des Natürlichen und des freien Geistes verstanden werden muss“. Neben diese Natursynthese hat, ihr übergeordnet, die des Lebens und als letzte Synthese die der Welt zu treten. [Sollte Z. in seiner Weiterentwicklung von seinem neuen Meister Hegel die dialektische Methode übernehmen, die allerdings eine geltungstheoretische Fundierung erst recht voraussetzte, so könnte er in dem in Aussicht gestellten 3. Teil dem „Raumstandpunkt“ der Natursynthese als Thesis den „Zeitstandpunkt“ der Geschichte als Antithesis gegenüberstellen, um beide im „Totalitätsstandpunkt“ als Synthesis „aufzuheben“, sodass dieser das Ganze der Welt in restloser „logischer Verklärung“ und somit „begriffen“ hätte: von diesem Höhepunkt wäre die Anknüpfung an das „reine Gelten“ der Transzendentalphilosophie nicht sehr schwer (was ich hiermit seiner Beachtung empfehle.)]

Die kritische Gesamtstellungnahme zu dem Werke, so wie es bis jetzt vorliegt, hat an das einleitend Bemerkte anzuknüpfen. Es war die grundlegende methodische Neu-einsicht Kants, dass weder vom unmittelbaren Erlebnis (Immanenzphilosophie!), noch vom erlebenden Ich aus (Psychologismus!) zu einer objektiv begründeten, wissenschaftlichen Philosophie zu gelangen sei, sondern dass ausgegangen werden müsse von den einzelnen Kulturgebieten (Wissenschaft, Moral, Kunst etc.) als den objektiv-geistigen Niederschlägen der Geschichte, mit bewusster Reflexion auf deren logische Voraussetzungen: nur indem von solchen „objektiven Geltungszusammenhängen“ ausgegangen wird, kann zu objektiv geltenden „Sinnvoraussetzungen überhaupt“ gelangt werden. Nichts anderes ist der Sinn der kopernikanischen Wendung und der in ihr sich begründenden transzendentalen Problemstellung und Methode. Das fundamental Neue an ihr gegenüber der früheren, das Ganze der Welt ohne weiteres erfassen wollenden Metaphysik — die in Positivismus, in Immanenzphilosophie, in Bergson eine angeblich „gereinigte“ Auferstehung zu feiern sucht — ist dies: Ein ontologisches „Draufloserkennen“ bezüglich des Ganzen der Welt als Ganzes ist ein wissenschaftlich unmögliches Unterfangen, weil dieses Ganze als Ganzes gar nicht den Charakter eines „Positums“ hat (vergl. K. d. r. V. B. 533); das Ganze der Welt ist nicht ein Seiendes, das als solches analysiert werden könnte, sondern ein Sinnzusammenhang, dem gegenüber das philosophische Erkennen nichts anderes tun kann, als sich dessen synthetische Voraussetzungen

(„synthetische Urteile a priori“) „an Hand“ der wirklich-seienden Sinnsynthesen (Kultur) „zum Bewusstsein zu bringen“ (= Problem der **kritischen** Analyse!) Bei der Mehrseitigkeit des Kulturkosmos kann sie dabei nur so vorgehen, dass sie sich zunächst an die einzelnen Kulturgebiete hält und deren Eigen—sinn aus ihnen selbst heraus zu erfassen sucht. Der „letzte“ Zusammenhang der Welt kann dann nichts anderes sein, als der „letzte“ Zusammenhang dieser als absolut vorausgesetzten Werte (= Problem der kritischen Synthese!), deren inhaltlich-historische „Erfüllung“ eben die einzelnen Kultursphären darstellen, die so die verschiedenen „Seiten des Wirklichen“ als Momente des Gesamtweltsinnes konstituieren; eine solche „Seite“ ist z. B. die in dem Kulturausschnitt „Naturwissenschaft“ erfasste „Natur“ (der Welt).

Da ich so die ganze Problemstellung Z.s (und damit auch, da diese das Schema der Lösung bedingt, diese „Lösung“ ihrem logischen Gesamtsinne nach) als vorkritische ablehne, erübrigt ein Eingehen auf die Einzelausführungen. Doch sei ausdrücklich der darin (wenn man seine Problemstellung zugibt) sich bekundende Scharfsinn und die Selbständigkeit des Verf.s anerkannt. Allerdings muss ein von den Problemformulierungen der Transzendentalphilosophie herkommendes Denken sich meist erst die ganz eigentümliche Terminologie Z.s in seine Sprache übersetzen, um das Gemeinte zu erfassen.

Jena. Fritz Münch.

Schmidt, Ferd. Jakob. Der philosophische Sinn. Programm des energetischen Idealismus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1912. (103 S.)

Wie alle Veröffentlichungen Sch.s, so ist auch seine jüngste Arbeit, die Adolf Lasson zum 80. Geburtstag gewidmet ist, ausgezeichnet durch einen Reichtum interessanter, scharf ausgeprägter Gedanken, durch die Eigenart der Grundkonzeption und durch die Energie und Folgerichtigkeit bei deren Durchführung. Sie erhebt zunächst gegen das Geistesleben der Gegenwart den Vorwurf, dass es viel zu sehr im Positivismus, im Psychologismus und deshalb im Relativismus und in der Einzelforschung aufgehe. Bezeichnend für unsere Zeit sei überhaupt die bedauerliche Abnahme des metaphysischen Sinnes und die tief traurige Erstarrung „des schöpferischen Impulses einer in der Ganzheit des Universums wurzelnden Welt- und Lebensanschauung“. Der Grund für jene Erscheinungen ruhe in dem mangelhaften Ausgangspunkt und in der unzulänglichen Grundlegung der modernen Philosophie. Statt von der Totalität der Erfahrung, von der Ganzheit des Bewusstseins auszugehen und den Blick auf eine einheitliche, alles umspannende und adäquate Erkenntnis der „wahren Wirklichkeit“ zu richten, stütze man sich auf jenen armseligen, bruchstückartigen Ausschnitt aus der Erfahrung, wie ihn die empirische Psychologie darbietet. Das sei die Schwäche der Philosophie, dass sie auf diese Psychologie, die selber nur ein Fragment sei, sich aufbauen wolle. Dadurch sei sie verurteilt, bei dem Unzusammenhängenden, Diskrepanten, Teilhaften stehen zu bleiben und nie zu der erforderlichen Einheit durchdringen zu können.

Dem gegenüber tritt Sch. dafür ein, die Ganzheit des Bewusstseins zur Grundlage des Philosophierens zu erheben. Es gelte den Sinn für Totalität zu entwickeln und fruchtbar zu machen. Die eigentliche Aufgabe der Philosophie sei, Totalitätswissenschaft zu sein, d. h. von der Grundlage des Totalitätssinnes aus die Einheit der Wirklichkeit zu erkennen, also nicht bloss das Peripherische, nicht bloss die Erscheinung der Dinge, sondern das „Ansich der Dinge“ zu begreifen. Dieser Aufgabe könne man auch gerecht zu werden, da jenem Sinne urschöpferische Kraft eigen sei, da sich uns in ihm das Wesen der Dinge, das Geheimnis der Wirklichkeit selber enthülle. „Es soll niemand glauben und sich anmassen, ein Philosoph zu sein, als nur derjenige, in dem der Geist der Totalität Fleisch geworden ist.“ Und nachdem nun endlich, nach so vielen

Irrwegen, von denen die Geschichte der Philosophie berichtet, die wahre Grundlage der Philosophie in dem Totalitätssinn entdeckt sei, sei auch endlich und endgültig das so oft in unzulänglicher Weise behandelte Grundproblem gelöst, das darin bestünde, die Philosophie, alias Metaphysik, sowohl in methodischer Hinsicht zu verselbständigen und ihr die Geltung einer Grundwissenschaft zu verschaffen und zu sichern, als auch für sie ein eigenes Erkenntnisgebiet abzugrenzen und sie in den Stand zu setzen, „der wahre Ausdruck der universellen Wirklichkeit" zu werden.

Bei aller, schon eingangs hervorgehobenen Anerkennung der hohen spekulativen Begabung, die sich fast auf jeder Seite der Schrift bekundet, vermag ich mich doch ihren Ausführungen und zwar in grundsätzlichen Punkten nicht anzuschliessen. Ganz abgesehen davon, dass es doch wohl nicht zutreffend ist, über einen Mangel an metaphysischen Versuchen in der Gegenwart zu klagen — könnte man doch eher von einem sehr energischen Wiedererwachen des metaphysischen Triebes und einem Zuviel an metaphysischen Konstruktionsversuchen sprechen — so kann ich überhaupt in dem Fehlen der Metaphysik keinen Verlust für die Philosophie, sofern man eben unter dieser eine im kritischen Geiste betriebene Wissenschaft erblickt, sehen. Es wäre doch eine Gefährdung für die gesunde Entwicklung der Philosophie, sollte wieder das freie Walten der Spekulation und eine den konkreten Wissenschaftsbestand nicht berücksichtigende Dialektik die Oberhand gewinnen. Schm. betont selber mit vollem Recht und stellt es als prinzipielle Forderung auf, dass die Beziehung und das fruchtbare Wechselverhältnis zwischen der Philosophie und den einzelnen empirischen Wissenschaften beachtet und bewahrt werde. Aber ebenso soll, und auch das ist ein vollgültiger Gedanke von ihm, die Philosophie in prinzipieller Hinsicht den Primat den Wissenschaften gegenüber haben, sie soll in voller Selbständigkeit gegründete Grundwissenschaft, sie soll die fundamentale und fundamentierende Wissenschaftstheorie sein. Ist nun aber das Totalitätsbewusstsein wirklich das durchaus taugliche und einwandfreie Mittel dazu? Vermag es der Philosophie jene Stellung zu gewinnen und ihr zu erhalten? Schm. stellt die Zurückführung und Begründung der Philosophie auf jenes Bewusstsein jeder psychologistischen und individualistischen Grundlegung gegenüber. Er zeigt die Unzulänglichkeit und methodische Unmöglichkeit dieser Standpunkte; seine Polemik ist eindrucksvoll und überzeugend. Aber aus der Einsicht in die Unhaltbarkeit und aus dem Recht der Ablehnung und der Preisgabe jener Standpunkte folgen keineswegs die Tunlichkeit und die Notwendigkeit des Rekurses auf das Totalitätsbewusstsein.

Denn dieses Totalitätsbewusstsein: Was ist es eigentlich? Es soll, nach Schmidt, die Bedingung darstellen, um die Gesetzmässigkeit und Einheit des Empirischen zu begreifen. Diese Bedingung wird als unmittelbare Erfahrungsgrundlage der menschlichen Natur bezeichnet. Lassen wir den anthropologischen Einschlag in dieser Bestimmung fort, so scheint es zunächst, als wenn wir es mit einer Kategorie im Sinne Kants, mit einer Verknüpfungsform der Erkenntnis, zu tun hätten. Dem ist aber nicht so. Denn erstens soll jenes Bewusstsein allein kraft seiner selbst der Erkenntnis über das Haften am Einzelnen hinweghelfen und ihr die adäquate Erfassung der ungebrochenen Ganzheit der Wirklichkeit ermöglichen. Unter seiner Aegide und mit seiner Hilfe vollziehen wir „die Abstraktion des Notwendigen von dem Zufälligen und des Konstanten von dem Veränderlichen". Durch diese Erläuterung wird es ganz klar, dass das Totalitätsbewusstsein seiner Funktion und Betätigung nach mit dem Abstraktionsverfahren, also mit einem durchaus psychologischen Vorgang, identisch ist, und dass wir in ihm ein psychologisches Organ vor uns haben. Dazu aber wird man sagen müssen: Mit Hilfe eines psychologischen Organs ist der Bannkreis der eben durch die Psychologie erreichbaren Erkenntnisgrenze in prinzipieller Hinsicht nicht überschreitbar; und wenn wir den Kreis seiner Kompetenz auch noch so weit spannen und durch seine Energie auch noch so viel des Mannigfaltigen sich zur Einheit verbinden

lassen: den subjektiven Geltungswert psychologischer Erkenntnisse vermögen wir dadurch doch nicht zu überwinden. In seiner höchsten und vollkommensten Gestalt ist das Totalitätsbewusstsein schliesslich nichts anderes als die aus der Mystik und Romantik her wohlbekannte Synopsis und Intuition. Nun wird aber von Schm. die Forderung erhoben, die „wahre Wirklichkeit“ in objektiver und adäquater Weise zu erfassen. Um dieser metaphysischen Forderung zu genügen, pflegt man seit altersher den psychologischen Kompetenzkreis scheinbar dadurch zu überwinden, dass man die psychologischen Organe, in unserem Falle also das Totalitätsbewusstsein, zu metaphysischen Entitäten verdinglicht. Und eben diese Umbiegung und Umprägung einer ursprünglich psychologischen Fähigkeit in eine metaphysische Grösse vollzieht sich ganz deutlich in unserem Buch. Damit tritt das zweite charakteristische Merkmal in der Bestimmung des Wesens jenes Bewusstseins auf: die dem Verfasser selber nicht bewusst gewordene psychologische Grundlegung seiner Philosophie verhüllt sich ihm dadurch, dass er seine Haupt- und Grundkategorie verabsolutiert, dass er jenes Bewusstsein zur Grundenergie der Wirklichkeit hypostasiert. Und ist nun auf dem Wege der Hypostasierung die Grundenergie gewonnen, so glaubt nun Sch., durch das Verfahren der dialektischen Entwickelung, der jene Energie unterworfen wird, überhaupt alle Realität nicht bloss begrifflich begründen, sondern überhaupt ihre reale Konstituierung zeigen, den Prozess ihrer Realisierung darstellen zu können, wie das Beispiel der dialektischen Konstitution der Materie verdeutlicht. Und es soll sogar nicht nur möglich sein, die Notwendigkeit des Begriffs der Materie, sondern sogar die Existenz der Materie zu deduzieren; ja, Schm. ist überzeugt, sie, diese Existenz selber deduziert zu haben, weil er, in Gemässheit seines ontologischen Standpunktes, zwischen Begriff und Existenz nicht unterscheidet und im Begriff die Existenz gesetzt zu haben glaubt.

Fasst man zusammen, was an wesentlichen Bestimmungen des Totalitätsbewusstseins entwickelt wird, so verrät sich in ihnen eine charakteristische und fundamentale Ambiguität. Erstens bedeutet das Totalitätsbewusstsein dasjenige subjektiv-psychologische Bewusstsein, das wir von dem Ganzen und dem Zusammenhang der Dinge besitzen, oder mit dem wir die Dinge zur Ganzheit intuitiv zusammenfassen. Zweitens aber ist es eine metaphysische Hypostase, insofern es das Bewusstsein ist, dass das Ganze selber, als Realität genommen, von sich aus besitzt und das auch in uns sich geltend macht, insofern wir ein Teil des Ganzen sind.

Die Tendenz zur Metaphysizierung und Hypostasierung tritt auch in bezug auf andere kategoriale Bestimmungen hervor, so in bezug auf das „Ganze als dasjenige, ausser welchem weder etwas ist, noch etwas sein kann“. Indem dieses Ganze nun mit dem Universum gleichgesetzt wird und Universum eben die Totalität der Welt bedeutet, wird das, was unter kritischem Gesichtspunkt den Geltungswert einer „Idee“ (im Kantischen Sinne) hat, zu einem metaphysischen Ding.

Neben diesen prinzipiellen Einwänden ergeben sich auch Bedenken zu rein historischen Punkten. So ist wohl der Vorwurf gegen Descartes unbegründet, dieser habe die wahre Grundlage der Philosophie dadurch verdeckt, dass er auf das Individualitätsbewusstsein zurückgegangen sei. Davon ist doch bei dem Analytiker der Methode der Mathematik und der mathematischen Physik nichts zu finden. Seine Theorie der Grundlegung ist doch ganz in logisch-objektivem Geiste gehalten. Auch die Interpretation des Kantischen Kritizismus ist nicht zutreffend, u. z. nach zwei Seiten hin. Sch. behauptet, Kant „bleibe auf dem Boden des individualistischen Selbstbewusstseins stehen und griffe nur von hier aus zurück auf die allgemeingültigen und notwendigen Erkenntnisbedingungen, unter denen die sinnliche Verfassung des menschlichen Individuums steht“. Im Gegensatz zu dieser individualistisch-anthropologischen Auffassung und Kennzeichnung der erkenntniskritischen Analyse Kants ist darauf hinzuweisen, dass es nicht eine individuelle Erfahrung, auch nicht die menschliche Erfahrung ist, die den Ausgangspunkt für die Analyse abgibt, sondern

der Begriff der Erfahrung, u. z. dieser Begriff in seiner prinzipiellen Dignität. Und mit der unzutreffenden individualistischen Interpretation hängt die unzutreffende phänomenalistische zusammen. Kant soll „diese unsere natürliche Welt lediglich als die blosse Erscheinungswelt des erkennenden Subjekts angesehen“ haben. Aber der Ausdruck «Erscheinung» ist doch lediglich von begrifflicher Kompetenz. Durch den Begriff der Erscheinung soll doch nichts über das Wesen der Welt ausgesagt, durch jenen Begriff doch keine Kritik der „Welt“ gegeben werden; es handelt sich hier einzig und allein um die Bestimmung des transzendentalen Geltungswertes, den der Begriff der Erscheinung für das System der Erkenntnis der Welt besitzt. Ferner liegt wohl ein Irrtum vor, wenn, wie es wiederholt geschieht, behauptet wird, Kant kenne nur eine der objektiven Erfahrungsarten nämlich nur die der physischen Welt. Von der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und der Kr. d. pr. Vern. an ist doch Kants Bemühen darauf gerichtet, im Anschluss an die Grundlegung der Naturerkenntnis eine Grundlegung der Erkenntnis der geistig-sittlich-geschichtlichen Welt zu geben und die Bestimmung desjenigen Objektivitätscharakters zu liefern, der im Begriff der geschichtlichen Welt liegt und der diesen Begriff kennzeichnet. Nach Kant ist doch gerade die Geschichte der grosse Schauplatz der praktischen Vernunft als des „allein wahrhaft Objektiven“.

Im Ganzen: Die Ausführungen des Buches bewegen sich nicht sowohl auf der Linie des kritischen und methodologisch gemeinten Idealismus als auf der des konstruktiven und spekulativen Idealismus. Schm. gehört zu den geistvollsten und markantesten Vertretern des Idealismus im Sinne Hegels und mehr noch Schellings. Seine Studie, die überall zum Mitdenken anregt und deren Gehalt und Feinheit man auch da anerkennen wird, wo man ihr aus prinzipiellen Überlegungen heraus widersprechen muss, verdient es, in denjenigen, heute ja weitverbreiteten Kreisen Beachtung zu finden, in denen man für die Renaissance der Metaphysik und für die Notwendigkeit der Wiederbelebung und der Weiterführung des spekulativen Idealismus eintritt.

Berlin. Arthur Liebert.

Kuntze, Friedrich. Die Philosophie Salomon Maimons. Heidelberg 1912, C. Winter. (XXVI u. 532 S.)

Der Verfasser bezweckt mit seiner gründlichen Arbeit, alle durch ihren Eigenwert oder ihre geschichtliche Wirksamkeit dazu bestimmten Lehrstücke der Philosophie Salomon Maimons darzustellen, die Einflüsse blosszulegen, die auf die Entstehung dieser Gebilde eingewirkt haben und die Wirkung aufzuzeigen, die ihr Erscheinen auf den Fortgang der Geschichte der Philosophie ausgeübt hat. Solche Untersuchungen wie die hier vorliegende, sind unbedingt notwendig, wenn eine wirklich brauchbare Geschichte der Philosophie zustande kommen soll, zu der ja bislang an wichtigen Punkten die notwendigen Vorarbeiten fehlen. Die bisher gründlichste Darstellung Maimons in Johann Eduard Erdmanns Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie wird von Kuntze freudig anerkannt, doch macht er sehr mit Recht darauf aufmerksam (S. 508), dass Erdmann schon einfach deshalb den in Maimons Schriften vergrabenen Schatz nicht ganz heben konnte, weil er von dem reichen, in Zeitschriften zerstreuten Material nicht den mindesten Gebrauch hat machen können. Kuntzes Darstellung darf dagegen als die erste vollständige bezeichnet werden und es erscheint geradezu bewundernswert, mit welcher Mühe und welchem Fleisse er die sämtlichen Schriften Maimons (S. 1—18) und die hauptsächliche Literatur über ihn (S. 505—515) zusammengetragen hat. Darauf kann hier nur verwiesen werden und es mag im Vorbeigehen erwähnt werden, dass ja erfreulicherweise Ende 1912 die „Logik“ Maimons in einer vortefflichen Neu-Ausgabe von Dr. B. C. Engel (Neudrucke hsg. v. d. Kantgesellschaft, Band III) erschienen ist.

Kuntze hebt hervor, dass Maimons Gedanken in sich, systematisch betrachtet, hervorragend einheitlich, in der Darstellung dagegen häufig zerrissen sind, was namentlich von seiner Hauptleistung, der Erkenntnistheorie gilt. Hier hat der Verfasser als Darsteller deshalb nachgeholfen und der Abfolge der Gedanken diejenige Ordnung gegeben, auf die sie dadurch, dass sie allerorten in Übereinstimmung oder in Widerstreit mit der „Kritik der reinen Vernunft“ entstanden sind, ohnedies hinaussehen.

Der Verfasser stellt in der Einleitung (nach Anführung der Maimonschen Schriften) die Grundzüge der philosophischen Entwicklung M.s dar und handelt von Begriff, Methode und pragmatischer Geschichte der Philosophie nach Maimonschen Ideen. Das erste Buch (S. 37—203) entwickelt im einzelnen die M.sche Erkenntnistheorie und allgemeine Logik (I. Hauptteil M.s Erkenntnistheorie, II. Hauptteil: M.s allgemeine Logik, III. Hauptteil: Historische Würdigung von Maimons Erkenntnistheorie, IV. Hauptteil: Historische Würdigung von M.s allgemeiner Logik). Das zweite Buch stellt M.s Ethik und Ästhetik dar mit einigen historischen Bemerkungen zu diesen Disziplinen.

M. selbst hat in seiner philosophischen Entwicklung drei Stadien unterschieden, die auf den Einfluss dreier Männer zurückgehen. Die Lehre des Maimonides vollzog in Maimon eine sehr wichtige Revolution, insofern als dadurch seine Vernunft von den Banden, die ihr der Glaube auflegte, befreit wurde. Das zweite Stadium wird durch die Namen Leibniz und Wolff bezeichnet. Hier lernte M. den formellen Unterschied in den Begriffen erkennen; dies gab seinem Denken den entscheidenden Anstoss, denn nun erst wurde er gewahr, dass von all den Begriffen, die er bislang gesammelt hatte, nicht ein einziger den Anforderungen genügte, die man an einen „deutlichen“ Begriff (im Sinne Leibnizens) stellen muss. Das Entscheidende in dem Einfluss, den in seiner dritten Periode Kant auf ihn geübt hat, sieht Maimon darin, dass Kant ihm den Unterschied der formellen von der reellen Erkenntnis gezeigt habe, sowie das Unvermögen des formellen Erkennens, das reelle zu bestimmen. Dies hat die wichtige Folge, dass die durch blosse Erklärungen bestimmte, vermeintlich reelle Erkenntnis damit auf Bedingungen einer möglichen Konstruktion eingeschränkt wird.

Schriftwerke liegen bisher nur aus der dritten Periode M.s vor. Wie diese allein rekonstruiert werden kann, so besitzt auch sie allein philosophisches Interesse. Übrigens ist sie mit der zweiten zu einer unteilbaren Einheit verschmolzen, sodass mit der Schilderung der dritten Epoche auch alles Wesentliche über die zweite gesagt ist.

Nach Maimon ist die Philosophie die Idee einer Wissenschaft von einem möglichen Ganzen der Erkenntnis, und ihr Gegenstand ist blos die Form einer Wissenschaft oder eines Ganzen der Erkenntnis überhaupt. Die Philosophie ist aber nicht in der glücklichen Lage der Mathematik, einen abgeschlossenen Lehrkörper darzustellen; zwar ist sie in allen Wissenschaften anzutreffen, kann aber, da man keine allgemeinen Regeln geben kann, wie ein Ganzes der Erkenntnis, bloss formell betrachtet, hervorzubringen sei, immer nur die Idee einer Wissenschaft, selbst aber keine Wissenschaft sein. Sie ist daher mehr eine intellektuelle Tendenz als ein geordnetes Ganzes der Erkenntnis selbst. Eben aus diesem Grunde hat die Philosophie auch kein höchstes Prinzip und es ist, wie Maimon sehr richtig bemerkt, ein Vorzug, nicht ein Mangel der Kantischen Vernunftkritik, dass sie auf die Aufstellung eines solchen verzichtet und nur einen obersten Grundsatz kennt: den, dass jeder Gegenstand unter den Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung steht.

Maimon geht bei seiner Erkenntnistheorie davon aus, die „Kopernikanische Drehung“ des Gesichtspunktes, von der Kant spricht, gelten zu lassen, aber er möchte das Unternehmen Kants richtiger verstehen lernen,

als dieser es selbst verstanden hatte. Maimon argumentiert so: Lässt sich die komplexe Tatsache, die wir Erscheinungswelt nennen, so auflösen, dass die Beziehung der Erkenntnisse a priori auf empirische Gegenstände schon durch den Begriff eines Objektes der Erfahrung überhaupt gegeben ist, sodass jene Begriffe nicht mehr in einem Verhältnis zu individuellen Gegenständen stehen, sondern zu allen Gegenständen, die überhaupt Erfahrungsobjekte werden können, dann ist es möglich, den Anteil des Subjekts im Erkenntnis von dem des Objekts zu scheiden. Aber M. geht noch weiter. Der Kritizismus begründet die Notwendigkeit einer solchen Scheidung damit, dass es für die Erkenntnis ein Unbedingtes geben müsse, das in den Dingen an sich ruht d. i. in den Dingen, die wir nicht kennen. — Darf man jedoch die einheitliche Gegebenheit so spalten? sind in ihr überhaupt solche Anteile vorhanden? Natürlich: der kritische Philosoph legt ja das Problem schon in das Wort „Erscheinung". Da aber das, was erscheint, für ein dem Erkennen ewig transzendent Bleibendes erklärt wird, so gewinnen die Erscheinungen durch dies Verfahren eine Orientierung gegen den leeren Raum, nichts mehr. So ist ein höchst allgemeines Problem aufgerollt: wie überhaupt ein Subjekt zu Objekten stehen mag. Dieses Problem ist nach Maimon noch viel allgemeiner als das der Vernunftkritik; denn hier ist nur davon die Frage, wie die Vernunft als besonderes Erkenntnisvermögen sich auf Gegenstände beziehen könne; bei M. dagegen soll auch die Beziehung der übrigen Erkenntnisvermögen (Sinne, Einbildungskraft, Verstand) auf Objekte der Kritik unterworfen werden. Diesen Standpunkt bezeichnet Maimon als transzendentalen Idealismus! Die Position des transzendentalen Idealismus (im allgemeinen Verstande) ist nach ihm: dass sowohl die Materie (das Empirische) der Anschauungen als ihre Formen (Raum und Zeit), bloss in uns sind und dass das Dasein von Dingen an sich ewig problematisch bleiben muss. In seinem Schlusswort (S. 502 f.) bemerkt der Verfasser: „Maimons Kritik wurde von den Zeitgenossen für schlüssig angesehen, und dies Urteil machte Maimons Denken zu dem Verzweigungspunkt, an dem der Kritizismus Kants in die Philosophie des deutschen Idealismus überging. Beide Phasen dieses Geschehens, die Haltbarkeit der Kantkritik Maimons und die Notwendigkeit der Fortgangsrichtung, müssen als zu Recht geschehen erwiesen werden, wenn den Neukantianern die Vertauschung ihrer Überzeugungen mit denen des Neuidealismus aus Gründen soll angesonnen werden". Diese scharfsinnige Bemerkung trifft den Nagel auf den Kopf; denn in der Tat handelt es sich hier um zwei ganz verschiedene Probleme, ein historisches und ein systematisches. Was das erstere betrifft, so ist es das grosse Verdienst des Kuntzeschen Buches, den Nachweis erbracht zu haben, dass in Maimon fast vollständig die Keime zu der Kantkritik liegen, die dann zu Fichte, Schelling und Hegel, d. h. zur neuidealistischen Spekulation und (so dürfen wir hinzufügen) zum völligen Zusammenbruche der deutschen Philosophie nach dem Tode Hegels geführt haben. Die systematische Frage aber ist die: ist in den angeführten Sätzen Maimons ein zulängliches Verständnis der transzendentalen Methode als des Zentrums der Kantischen Philosophie zu merken? Maimon legt einen besonderen Wert auf die scharfe Herausarbeitung des Gegensatzes von „Erscheinung" und „Ding an sich", „Innen" und „Aussen", vor allem „Subjekt" und „Objekt", alles Gegensatzpaare, deren sich Kant natürlich auch bedient, die aber für ihn nicht (wie man ihn missverstand!) Ergebnisse darstellten, sondern Ausgangspunkte seines Philosophierens, womit er sich an das Denken der Zeit anpasste, während sie auf der Höhe der Vernunftkritik sämtlich, wie ich mit Hermann Cohen annehme, als erledigt gelten dürfen. So heisst es an einer Stelle bei Kant (in den losen Blättern I, 162) die aus der Zeit vor dem Erscheinen der Vernunftkritik herrührt: „Noumenon bedeutet eigentlich allerwärts einerlei: nämlich das transzendentale Objekt der sinnlichen Anschauung". Bis hierher könnte man Maimons Auffassung vom „Ding an sich" für nicht unberechtigt halten. „Aber", so heisst es an der ange-

zogenen Stelle weiter, „dieses ist kein reales Objekt[1]) oder gegebenes Ding,[1]) sondern ein Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben". So wird schon für den Kant der Jahre vor 1781 der „jenseitige Grund der Erscheinung" zum bloss gedachten ideellen Einheitspunkt, auf den die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen zu beziehen ist, um sich zur Einheit zusammenzuschliessen. Es ist, anders ausgedrückt, der Gedanke des „Ding an sich" der blosse Gedanke oder Begriff der Notwendigkeit der Verknüpfung des in den Erscheinungen „Gegebenen" der Anschauung. Maimon, Reinhold und die übrigen Kantianer haben diesen Grundgedanken verfehlt und mussten ihn verfehlen, weil sie eigentlich nicht in erster Linie erkenntnistheoretisch, sondern psychologisch interessiert waren. Nicht die Möglichkeit der Wissenschaft ist das, was für sie im Vordergrunde steht, sondern die Beziehung der Erkenntnisvermögen auf Objekte. Und da hat in der Tat Maimon den entscheidenden Anstoss gegeben, wenn er sich mit den sämtlichen „Erkenntnisvermögen" d. h. mit Verstand, „Einbildungskraft" und den „Sinnen" beschäftigen zu müssen glaubt! Hier wird der Kantische (und schon Platonische) Begriff des „Reinen" als des Gesetzlichen gänzlich aus dem Spiel gelassen; denn es handelt sich für Maimon nicht mehr (wie für Kant) um die Gesetze der Gegenstandserkenntnis überhaupt, d. h. um die (apriorischen) Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, sondern um die Arten, wie wir wirklich mit unseren „subjektiven" Erkenntnisvermögen (Sinne, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft) Gegenstände, „Objekte" erkennen. Auch diese letztere Frage wird sicherlich in der Vernunftkritik behandelt, — in der ersten Auflage ausführlicher als in der zweiten! — aber Kant ist sich doch, wie er ausdrücklich in der „Vorrede" bemerkt, völlig klar darüber, dass das eine psychologische Frage ist. Diese Klarheit fehlt Maimon und daher denn das völlige Versagen seiner Kant-Kritik. Es dürfte als das geschichtliche Verdienst der Cohenschen Kantbücher anzusehen sein, den Kernpunkt: die transzendentale Methode Kants neuentdeckt und damit die Philosophie unserer Tage neu orientiert zn haben. Die zweifelnde Frage des Verfassers würde also von den „Neukantianern" so beantwortet werden, dass sie keinen Grund haben, die auf einem Missverständnis beruhende Maimonsche Kantkritik sich zu eigen zu machen. Worin liegt denn nun aber wohl der tiefste Grund dieses Rückganges seit Maimon? Er dürfte darin vor allem zu suchen sein, dass weder Maimon, noch Fichte, noch Reinhold sich mit Kant die Fragen vorlegten: „Wie ist reine Mathematik, wie ist reine Naturwissenschaft möglich?" Statt dieser nüchternen und scheinbar elementaren Untersuchung richtete sich das Interesse der Genannten vielmehr auf die Analyse des Bewusstseins und auf die ethisch-sozialen und geschichtlichen Probleme.

Maimon bezeichnet sich im Gegensatze zu Kant als „rationellen Dogmatiker" und „empirischen Skeptiker" und behauptet als solcher, „dass sowohl Formen als Objekte unserer Erkenntnis a priori in uns sind" und dass unser Erkenntnisvermögen nicht bloss darin besteht, „uns gegebene Objekte durch von uns gedachte Formen zu erkennen, sondern durch diese Formen die Objekte selbst hervorzubringen". Das ist schon der ganze Fichte, Schelling und Hegel in nuce! Wenn man dann weiter vernimmt, dass es nach Maimon drei Stadien der Erfahrung gibt (S. 42) nämlich 1. einzelne Wahrnehmung des Individuellen, 2. diese Wahrnehmung von der Individualität abstrahiert und 3. die als Grund davon vorausgesetzte öftere Wiederholung dieser Wahrnehmung, so bestätigt diese völlige Verflachung des Kantischen Erfahrungsbegriffes nur das Gesagte.

Es war naturgemäss hier nicht möglich, auf das Ganze der von Kuntze geleisteten Arbeit einzugehen; die angeführten Stellen genügen aber wohl schon, um zu zeigen, dass es für den Historiker der Philosophie des 19. Jahrhunderts kaum eine gleich fesselnde Erscheinung wie

[1]) Von mir gesperrt B.

die des Autodidakten Salomon Maimon gibt. Kuntze haben wir es zu danken, wenn wir in Zukunft ohne allzugrosse Mühe imstande sind, uns ein vollständiges Bild von der Philosophie dieses eminent geistreichen, aber unsystematischen Mannes zu machen.

Es sei schliesslich noch erwähnt, dass das Kuntzesche Buch durch seinen ganzen Aufbau, seine klare und eingehende Disposition, durch das brauchbare Namen- und Sachregister und schliesslich durch seinen vortrefflichen Druck und die glänzende Ausstattung als ein wahres Muster bezeichnet werden kann.

Berlin. Artur Buchenau.

Ehlert, Paul. Hegels Pädagogik dargestellt im Anschluss an sein philosophisches System. Berlin 1912, Union. Deutsche Verlagsgesellschaft. (X u. 251 S.)

Der Verfasser ist zu seiner Arbeit durch Th. Ziegler angeregt worden und hat dann bald bemerkt, dass er mit seinem Unternehmen, Hegels Pädagogik systematisch darzustellen ein fast noch unbekanntes Neuland betrat. Es zeigte sich, dass die von Thaulow veranstaltete Materialsammlung den Umkreis des Gegenstandes nicht erschöpfte. Allumfassend wie Hegels Philosophie muss auch seine Pädagogik sein; sie beschliesst in Hegels Sinn alles in sich, was das Werden des einzelnen Menschen bestimmt, und keinem Teile des Systems mangelt die Beziehung zu diesem Entwicklungsgange des Individuums. So ist die Ehlertsche Schrift mehr als eine blosse Materialsammlung, sie wurde dem Verfasser selbst zu einem System der Erziehungslehre. Der erste Teil handelt von dem Begriff des Geistes und der Erziehung, der zweite von der Vermittlung des Geistes oder der Methode der Erziehung und Bildung, der dritte von den Gestaltungen der Wirklichkeit des Absoluten und der Organisation der Erziehung, sodass also die philosophischen Voraussetzungen und die pädagogischen Konsequenzen stets parallel gehen und diese durch jene erläutert werden. Der Gegenstand der Erziehung ist der einzelne Mensch; das philosophische System Hegels aber stellt neben dessen Werden auch das des Menschengeschlechts als solchen und des Weltgeistes dar. Es musste daher von E. versucht werden, Hegels pädagogische Ansichten aus den grundlegenden Sätzen seines Systems abzuleiten, wobei es sich als ein bedauerlicher Mangel herausstellte, dass es eine Arbeit, welche die Wandlungen in dem System behandelt, wie Dilthey das für die Jugendentwicklung getan hat, nicht gibt. E.s gründliche und durchsichtig angelegte Untersuchung ist eine Art Gegenstück zu Hegels Enzyklopädie geworden, ja in gewisser Hinsicht eine Ergänzung dazu. Man könnte einwenden, dass, wenn hier nun sich alles bloss um die Entwicklung des Einzelmenschen dreht, das eine noch einseitigere Betrachtungsweise sei als die Hegelsche, bei der in dem Werdegange des unendlichen Geistes das Individuum verschwindet. Und doch ist es — E.s Buch ist der beste Beweis dafür! — keine vergebliche Arbeit, einmal den Menschen in den Mittelpunkt der Untersuchung zu rücken. Es ist ganz erstaunlich, welche Fülle wertvoller und zum Teil ausserordentlich modern-klingender pädagogischer Gedanken sich so aus dem neuen Zusammenhange ergeben, sodass die E.sche Arbeit als eine wertvolle Bereicherung der erziehungsgeschichtlichen Forschung auch von demjenigen bezeichnet werden wird und muss, der den philosophischen (Hegelschen) Voraussetzungen ferner steht als der Verfasser.

Berlin. Artur Buchenau.

Ostermann, W. Die Pädagogik unserer Klassiker im Zusammenhange mit ihrer Weltanschauung. Union, Deutsche Verlagsgesellschaft. Berlin 1913. (IV u. 276 S.).

Die hier vorliegenden fünf Aufsätze (I. Lessing, II. Herder, III. Schiller, IV. Goethe, V. Jean Paul) sind zwar zunächst für die Lehrerwelt bestimmt, eignen sich aber auch für weitere Kreise, da ja die Frage, wie unsere

Klassiker über die Erziehung gedacht haben, für keinen Gebildeten ohne Interesse sein kann. Abgesehen von dem wertvollen erziehungsgeschichtlichen Material wird aber auch von dem Verfasser wesentlich eingehender als das in der pädagogischen Literatur geschehen ist, die ganze Welt- und Lebensanschauung der Dichter berücksichtigt. Auf die Beziehungen zur Kantischen Philosophie (was an diesem Orte besonders interessiert) wird überall, wo es notwendig ist, Rücksicht genommen. Der Verfasser selbst steht auf einem Lotze ähnlichen Standpunkt, ohne dass dieser aber irgendwie sich einseitig bemerkbar machte. Auf Einzelnes einzugehen ist hier nicht möglich, es sei indes die sympathische und feinsinnig durchgeführte Schrift besonders jüngeren Lehrern und Forschern empfohlen, die hier ein ausserordentlich reiches Material finden werden. Für eine Neuauflage wäre die Beigabe eines Namen- und Sachregisters wünschenswert.

Berlin. Artur Buchenau.

Koffka, Kurt. Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze. Eine experimentelle Untersuchung. Leipzig, Quelle & Meyer, 1912. (392 S.)

Schon bei der Selbstanzeige meines Buches „Empfindung und Denken" (1908) in den „Kantstudien" habe ich darauf hingewiesen, wie die neueren denkpsychologischen Untersuchungen (der „Würzburger Schule") ganz unabhängig von Kant dazu gelangt sind, die Unterscheidung von Empfindung und Denken in ähnlicher Weise vorzunehmen wie Kant, und dass sie auch wie er zur Ablehnung des (psychologischen) Sensualismus gekommen sind. Für diese Auffassung lässt sich eine weitere Bestätigung entnehmen aus der Untersuchung Koffkas, die bei aller Vertiefung in das Detail niemals die grossen Gesichtspunkte vermissen lässt. Sie ist darum auch für den Kantforscher interessant, zumal der Zusammenhang der psychologischen Forschung mit allgemeinen philosophischen Problemen mehrfach klar hervortritt.

Gegenüber dem Sensualismus wird an einer Fülle von Beobachtungsmaterial gezeigt, dass der Unterschied von Wahrnehmung und Vorstellung im Sinne Humes (impression und idea) kein anschaulicher, also kein in Empfindungen und deren Reproduktionen selbst gegebener ist, sondern dass diese Unterscheidung auf Denkfunktionen beruht.

Die Unzulänglichkeit der (mit dem Sensualismus meist eng verschwisterten) Assoziationspsychologie leuchtet ein aus dem überzeugend geführten Nachweis, dass die sog. Assoziationsgesetze für sich durchaus nicht genügen, den Ablauf der Vorstellungen zu erklären, sondern dass daneben als wichtiger Faktor die von Gedanken (bezw. von bewusst erfassten Aufgaben oder latenten Einstellungen) ausgehenden „determinierenden" Tendenzen in Betracht kommen. Das Verhältnis der Assoziations- und der Determinationswirkungen wird nun in interessanter Weise zu dem Verhältnis von „Erfahrung" und „Denken" in Beziehung gesetzt (vergl. besonders S. 364).

Hingewiesen sei auch darauf, dass auf die Behandlung des Abstraktionsproblems bei Locke und Berkeley interessante Streiflichter fallen.

Kurz, nicht nur der Psychologe, sondern auch der Erkenntnistheoretiker wird das Buch mit reichem Gewinn lesen.

Giessen. A. Messer.

Ohmann, F. Kants Briefe. Ausgewählt und herausgegeben. Inselverlag 1911.

Ein textkritisches Verdienst beansprucht diese Ausgabe nicht, da sich diese Aufgabe durch die Arbeit der neuen Akademieausgabe erübrigte. Die Kritik richtet sich demnach auf ein dreifaches: die Auswahl der Briefe, die erläuternden Anmerkungen und eine Einleitung. Das erste ist vortrefflich gelungen; es sind nicht nur die philosophischen Briefe, sondern auch viele persönliche abgedruckt, die uns Kant in seinem rein menschlichen

Verhalten gegen Fremde, Freunde und Verwandte zeigen. Auch die Anmerkungen sind sehr sorgfältig und eingehend bearbeitet. Die einleitenden Ausführungen verfolgen den Zweck, dem Leser die Persönlichkeit Kants zu klären. Es ist mir zweifelhaft, ob O. ihr in allem gerecht geworden ist. Er scheint es nicht in der Ordnung zu finden, dass Kant so nüchtern sachliche Briefe schreibt, so ganz von seinem Werke aufgezehrt wird. Er vermisst den subjektiv persönlichen Einschlag, die Gefühlswärme, und weiss in anregender Weise auseinanderzusetzen, wie dies mit den philosophischen Ansichten Kants zusammenhängt, da nach ihm das Subjekt, nur soweit es allgemeingültig bestimmt ist, an der Vernünftigkeit teil hat. Aber hierin darf man nicht mit O. eine Schuld sehen. Die Höflichkeit Kants ist nicht blosser Selbsterhaltungstrieb, „Egoismus der Schwäche", sondern aufrichtig bescheidene Ehrfurcht vor jedem Menschenantlitz, seine Melancholie ist nicht Folge der mangelnden Kraft, sich zugleich an das Werk und die Mitmenschen zu verschwenden, sondern wurzelt ursprünglich in einer tiefen Einsicht, die schon lange vorhanden die Teilnahme an munterer Geselligkeit in den mittleren Jahren nicht ausschloss. Kants Lebensarbeit ist sein Werk, und darüber hinaus noch eine Persönlichkeit zu sein, war bei solcher Riesenleistung unmöglich. Doch weiss auch O. den hierin liegenden Heroismus zu würdigen. Möge das Buch, das sicher einem allgemeiner geteilten Bedürfnis entspricht, die verdiente Verbreitung finden und dem grossen Denker auch in Laienkreisen neue Freunde werben.

Bonn. Emil Hammacher.

Phalén, Adolf. Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie. Die Erkenntniskritik als Metaphysik. Upsala, Akad. Buchdruckerei, 1912. (453 S.)

Unter dem Erkenntnisproblem versteht der Autor die Frage, wie das Erkenntnissubjekt etwas von sich Unabhängiges wissen kann. Das Buch will nun zeigen, dass das Hegelsche System eine konsequente Entwicklung der Voraussetzungen ist, die in diesem Problem liegen und ohne welche es überhaupt kein Problem wäre. Man könnte nun allerdings darauf hinweisen, dass ja bei Hegel das erkenntnistheoretische Problem überhaupt keine Stelle hat, da es ja der Identität von Subjekt und Objekt widerspricht. In der Tat führt ja Hegel das Problem nur als propädeutisches ein. Es besteht nur für denjenigen, der in dem Vorurteile befangen ist, dass der Gegenstand ausserhalb des Denkens liege. Dieser Standpunkt muss aber überwunden werden, bevor man in die Wissenschaft eintreten kann, wo der Gedanke ebenso die Sache, wie die Sache der Gedanke ist. So soll ja die Phänomenologie, in welcher das Erkenntnisproblem auftritt, eine „negative Wissenschaft" sein, eine Einleitung, welche die Nichtigkeit ihrer Voraussetzungen selbst dartut. Demgegenüber bemüht sich der Verf. zu zeigen, dass das Erkenntnisproblem nicht, wie Hegel meinte, ausserhalb des Systems fällt, vielmehr das eigentliche Grundproblem darin ausmacht. Auch die Phänomenologie fällt — sofern sie vom Standpunkt des betrachtenden Bewusstseins aus geschrieben ist — in das System, in dem sie dann natürlich nicht den Weg zur Wissenschaft, sondern das Denken des diesen Weg Betrachtenden darstellt. Wenn aber das Erkenntnisproblem überhaupt in die Wissenschaft fällt, dann ist es mit dem wissenschaftlichen Problem schlechthin identisch. Aber welches ist dieses Problem für Hegel? Zunächst könnte es scheinen, als wäre für ein wissenschaftliches Problem im Systeme Hegels keine Stelle. Denn die Wissenschaft ist bei ihm „der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiss". Alle anderen Stufen des Geistes sind bloss propädeutisch. Indessen enthält „die Wissenschaft in ihr selbst diese Notwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäussern und den Übergang des Begriffs ins Bewusstsein". Nur dadurch, dass das Wissen sich als das sich gegenüber vollkommen Selbständige bestimmt, kann es sich wissen. So muss die Wissenschaft von der Subjekt-Objektivität ausgehen und in sich den Gegensatz von Subjekt und Objekt bewusst nochmals setzen, um dadurch zum absoluten Wissen zu gelangen.

Dieser so gesetzte Gegensatz, den zu überwinden Ziel der Wissenschaft ist, ist aber nach Ph. kein anderer als der des Erkenntnisproblems.

Aber ist denn — so wird man fragen — dieser in der Wissenschaft auftretende Gegensatz der des Bewusstseins und seines Gegenstandes (der erkenntnistheoretische), hat er nicht vielmehr hier den ganz objektiven Sinn der Antithese Denken-Sein? Ph. bemüht sich demgegenüber in drei Beweisen (S. 88—108), zu zeigen, dass Subjekt und Objekt auch in der Logik als Bewusstseinskategorien zu verstehen sind. Dasselbe wird dann an einzelnen mit der Hegelschen Methode innig zusammenhängenden Begriffen gezeigt. Der Verf. zieht hier den Fortgang des Hegelschen Systems selbst vom Abstrakten zum Konkreten, vom Ansichsein zum Gesetztsein heran, um dessen subjektive Bedeutung zu demonstrieren. Des weiteren die Frage der Zeitlichkeit oder Zeitlosigkeit des Wissenschaftsprozesses, wo Ph. gegen Hegel entscheiden zu müssen glaubt, dass der Prozess als ein zeitlicher, somit als Bewusstseinsprozess zu denken ist. Weiter wird Hegels Schwanken zwischen der Auffassung des Wissenschaftsprozesses als eines geradlinigen oder eines kreisförmig geschlossenen Fortgangs erörtert, das wiederum den subjektiven Charakter der Entwicklung verraten soll. Endlich sollen auch die Begriffe Identität und Unterschied, ja auch der des Widerspruchs selbst bei Hegel nur Bedeutung haben können, wenn sie bloss subjektiv gemeint sind. „Hegels Auffassung des Widerspruchs als dem Aufgefassten (und nicht bloss, wie Ph. meint, dem Auffassen) zukommend hebt die Möglichkeit der Erkenntnis auf.“ (171) Ein weiterer Abschnitt vervollständigt diese Beweisführung, indem er zeigt, dass in den wichtigsten Trilogien der Erkenntnisgegensatz hervortritt (Sein, Wissen, Begriff; Qualität, Quantität, Mass; Begriff, Urteil, Schluss; Mechanismus, Chemismus, Teleologie; das Erkennen, das Gute, die absolute Idee.) „Jede Trilogie ist eine Lösung des Erkenntnisproblems, das jedoch, da diese Lösung verfehlt und das Problem in der Lösung selbst ungelöst gegeben ist, stets in der nächsten Trilogie wiederkehrt.“ Endlich zeigt eine Betrachtung des Systems als ganzen in der Haupttrilogie Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie dasselbe Resultat.

Aber nicht nur dass Ph. so zeigen zu können glaubt, dass der Gegensatz, dessen Lösung Gegenstand der verschiedenen Teile des Hegelschen Systems ist, konsequent als der erkenntnistheoretische aufgefasst werden muss, er versucht auch — im zweiten Teile des Buches — den Nachweis, dass dem Hegelschen Systeme nicht zu entgehen sei, wenn man die Voraussetzungen des Erkenntnisproblems zugibt. Nur durch Umstossung dieser Voraussetzungen ist Hegel beizukommen. Auch sind diese Voraussetzungen der Grund davon, dass man, wie der Autor es tut, aus ihnen Konsequenzen ableiten kann, die den Hegelschen gerade zuwiderlaufen. Denn sie enthalten den Keim des Widerspruchs und genau entgegengesetzter Gedankengänge in sich, wie dies ja auch die Geschichte der Hegelschen Schule zeigt. Nun stehe aber auch Kant auf dem Boden dieser Voraussetzungen. Denn obzwar bei ihm der Gegenstand nicht schlechthin unabhängig von der Erkenntnis ist, so wird doch auch von ihm gefragt, wie die Erkenntnis des individuellen Subjektes von einer von ihm unabhängigen Regel (dem Gegenstand im Kantischen Sinne) bestimmt sein könne und wie apriorische Begriffe objektive Geltung besitzen können. Und dies ist nur eine Formulierung anderer Art für dasselbe Erkenntnisproblem. Ein jeder, dem die Erkenntnis des Objekts durch ein Subjekt problematisch ist, geht von der Voraussetzung aus, dass es die Subjektsfremdheit des Objektes ist, welche das Problematische der Erkenntnis ausmacht, und wird deshalb immer zum Zwecke der Lösung des Problems auf irgend einem Wege zeigen wollen, dass das Objekt in Wahrheit mit dem Subjekte eins ist. So führe das Erkenntnisproblem zum Hegelschen System (oder zum Schellingschen, soferne die Subjekt-Objektivität Hegels mit der Indifferenz Schellings identisch ist). Die Hypostasierung des transzendentalen Bewusstseins Kants zu einer alle Wirklichkeit hervorbringenden Kraft, wie sie die nachkantische Spekulation vornahm, war

demnach nur eine folgerichtige Ausbildung Kantischer Grundgedanken. (302.) Denn solange der Inhalt nicht aus der Form deduziert ist, bleibt das Kantische Problem ungelöst. „Kant kommt nie zur Einsicht der vollen Bedeutung des Problems, dass er aufgestellt, wie objektive Erkenntnis möglich sei; dass nämlich dies eine Forderung in sich schliesst, aus dem Subjekte das Objekt und damit jeden Inhalt der Erkenntnis herzuleiten.“ (349) Ebenso folgt aus der im Kantischen Systeme implizierten Voraussetzung der Identität von Subjekt und Objekt, dass die Zweckmässigkeit konstitutives Prinzip und die teleologische Betrachtung daher mehr als ein Auskunftsmittel unseres diskursiven Verstandes ist. Auch hier hat Hegel die Konsequenz aus den Kantischen Prämissen gezogen. (383.) Phalén führt endlich auch Hegels persönlichen Entwicklungsgang als Bestätigung für seine Auffassung des Hegelschen Systems an.

Ref. muss sich mit dieser kurzen Inhaltsangabe des Buches begnügen, da eine Auseinandersetzung den Rahmen einer Besprechung weit überschreiten müsste.

Prag. Hugo Bergmann.

Mill, John Stuart. Eine Prüfung der Philosophie Sir William Hamiltons. Deutsch von Hilmar Wilmanns, Halle a. S. Max Niemeyer, 1908.

Unter den philosophiegeschichtlichen Monographien ist nur wenigen das Schicksal beschieden, für die Philosophie selbst von Bedeutung zu werden. Das hängt mit ihrer Entstehung zusammen. Unter den Ausnahmen sind zwei von besonders weittragender Bedeutung gewesen. Es sind John Stuart Mills kritische Arbeiten über die Philosophie Comtes und die Sir William Hamiltons. Die erste ist seit langem dem deutschen Publikum in der deutschen Mill-Ausgabe, die Th. Gomperz vor langen Jahren veranstaltet hat, zugänglich. Die Examination of Sir William Hamiltons Philosophie (1865) hat erst jetzt eine Übersetzung gefunden, an deren Zustandekommen auch Benno Erdmann ein grosser Verdienst zukommt.

Sie ist mit grosser Sorgfalt ausgeführt und entspricht auch den an sie in Bezug auf die Lesbarkeit zu stellenden Anforderungen in jeder Weise. Ich kenne nicht viel Übersetzungen aus dem Englischen, die man mit gleicher Genugtuung aus der Hand legt.

Über das Werk selbst hier etwas Näheres zu sagen, ist wohl nicht angebracht. Es ist eins der Hauptwerke Mills. Seine Übersetzung ist auch noch dadurch gerechtfertigt, dass die ausführlichen, nicht selten über ganze Seiten reichenden Wiedergaben von Stellen aus Hamilton ein klares und vollständiges Bild auch seiner Philosophie geben, die im ganzen in Deutschland wenig bekannt geworden ist. Es ist gegenwärtig ein günstiger Zeitpunkt sie bekannt zu machen, denn nicht wenige der Probleme, mit denen sich Mills Werk beschäftigt, sind jetzt wieder in den Vordergrund gerückt, insbesondere logische und psychologische. — Einige Schlagworte mögen den Gang der Darstellung kennzeichnen: Das Problem der Relativität der Erkenntnis — Erkennen und Glauben — Das Bewusstseinsproblem — Die Realität der Aussenwelt — Das Unbewusste — Die logischen Probleme (Allgemeinbegriffe, Urteilen, Schliessen, das Wesen der Logik u. a. m.) — Die Freiheit des Willens.

Tübingen. Dr. K. Oesterreich.

Braun, Otto, Dr. Grundriss einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie. Einführung in die Philosophie als Weltanschauungslehre. G. J. Göschensche Verlagshandlung, Leipzig 1912. (262 S.).

Das Buch geht von der Grundüberzeugung aus, dass Philosophie Weltanschauungslehre ist. Der Verfasser entwickelt seine erkenntnistheoretischen und methodologischen Überzeugungen, er fordert eine Philosophie des Schaffens von neovitalistischem und voluntaristischem Charakter

und zeigt, welche Aufgaben im Zusammenhang dieser Auffassung der Kunst, der Ethik und der Religion zufallen.

In der Erkenntnistheorie vertritt Br. einen Ideal-Realismus. Als Schüler Kants betont er die Autonomie des menschlichen Geistes. Aber er betont weiter, dass Sinn und Geist des Menschen unserer Wahrnehmung angepasst und zur Aufnahme der Wirklichkeit fähig sind. Es sind reflexive und konstitutive Kategorien zu unterscheiden. Die letzteren sagen von den Dingen an sich etwas aus. Also ist Metaphysik als Wissenschaft möglich, allerdings weniger eine Metaphysik des Übersinnlichen als des Unsinnlichen. Die Methode Br. ist der noologischen Methode Euckens verwandt: Sie bildet eine Synthese aus Spekulation und naturwissenschaftlichem Empirismus. Br. hält die Mitte zwischen reinem Intuitivismus und ausschliesslichem Logismus.

Zur Grundlegung seines Systems knüpft Br. an ein Grunderlebnis an, das er als „Schaffen" bezeichnet. Der Inhalt dieses Schaffens ist die Vergeistigung der Welt: Die Natur soll zur Kultur erhoben werden. Der Gedanke ist bei Br. kosmisch-metaphysisch gemeint. Solche Vergeistigung ist nur möglich durch eine Überwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, durch eine „Volltat" im Euckenschen Sinne. Die geistige Schaffensart bricht im Willen des Menschen durch, und je mehr der Mensch dieser geistigen Art entspricht, desto mehr ist er frei. Es gibt Grade der Freiheit. „Auf den Höhen der Menschheit ist Freiheit eine Urtatsache."

In den Dienst solcher Vergeistigung müssen die Kunst, die Ethik und die Religion treten. Die Kunst soll das geistige Wesen der Welt vollendet darstellen, die Ethik es durchsetzen, die Religion soll unser Schaffen als im Dienste des Absoluten stehend, als ein Darstellen Gottes intellektuell oder gefühlsmässig erfassen.

Das Buch Br. enthält kraftvolle Lebensphilosophie. Gelegentlich scheint mir die systematische Darstellung unter zu breiten historischen Darstellungen zu leiden, auch bin ich mit verschiedenen einzelnen Behauptungen (z. B. der einseitigen Betonung der Selbsterlösung oder der Behauptung, dass die Säulen des Protestantismus wanken u. a.) nicht einverstanden. Solche Einzelbedenken können das Gesamturteil nicht beeinträchtigen, dass Br. die Grundlinien einer Lebensphilosophie gezeichnet hat, die zur Kräftigung und Verjüngung unserer ermattenden Kultur energisch beitragen wird. In diesem Sinne begrüsse ich Brauns Buch und wünsche ihm viel verständnisvolle Leser. — Der Titel des Buches ist nach meinem Empfinden schwerfällig. Vielleicht liesse sich besser sagen: Philosophie des Schaffens. Grundriss einer Kulturphilosophie.

Cottbus. Dr. Kurt Kesseler.

Kade, Richard, Pfarrer. Rudolf Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie. Leipzig, Veit und Comp. 1912 (VIII und 145 S.).

Kade setzt sich zunächst mit der Religionsphilosophie Herrmanns, Windelbands und Troeltschs auseinander. Herrmann erklärt die Religionsphilosophie für die Religion für entbehrlich und lehnt die Möglichkeit jeder Metaphysik ab. Die praktischen Überzeugungen, in deren Bereich die eigentlich theologischen Probleme liegen, sind streng von dem Gebiet des theoretischen Erkennens zu scheiden. Windelband vertritt in der Religionsphilosophie die transzendentale Methode. Religion ist ihm transzendentes Leben. Das Heilige ist ihm das Normalbewusstsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit. Der grundlegende Unterschied zwischen Religion und Metaphysik wird bei ihm nicht wesentlich beachtet. Troeltsch schliesslich unterbaut die transzendentale Methode durch Religionspsychologie, bei ihm ist der Intellektualismus im Prinzip überwunden, aber letzten Endes wird bei ihm das Gotterleben nur beschrieben und philosophisch begründet, wie es sich mit der als Vernunfttat analysierten religiösen Spekulation verbindet. Die auf

eine Metaphysik hinauslaufenden Gedanken repräsentieren nach Troeltsch nicht eine Methode des wissenschaftlichen Denkens, sondern einen Abschluss und Grenzbegriff, die aus der transzendentalen Methode hervorgehen. Die so charakterisierten Stellungen zum religiösen Problem befriedigen Kade nicht. Er vertritt den Standpunkt der noologischen Methode Euckens, die Analyse und Synthese umfasst und gegenüber dem Naturalismus und Intellektualismus zum Aufbau eines personalistischen Lebenssystem führt. So vertritt Kade Euckens Standpunkt, der die Religion auf die Tatsache eines natur- und weltüberlegenen, aber in der Welt wirksamen Geisteslebens gründet. Euckens Scheidung von universaler und charakteristischer Religion lehnt Kade ab.

Kades Arbeit findet in ihrem kritischen Teil meine volle Zustimmung. Besonders angenehm berührt die ruhige, sachliche Art Kades bei der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern, auch mit Bornhausen, der seinerseits in seiner Kritik an Eucken und Euckens Schülern einen wesentlich weniger ruhigen Ton angeschlagen hat. Kades referierender Teil über Eucken hat mich nicht restlos befriedigt. Aus drei Gründen: 1. Die Darstellung von Euckens noologischer Methode ist mir nicht klar und scharf genug. 2. Es muss bei Euckens Scheidung von universaler und charakteristischer Religion sein Bewenden haben, denn alle Religion hat einmal die Richtung auf die Welt und ist kulturgestaltend, und zweitens hat sie die Richtung auf die Menschenseele und bildet ein Reich reiner Innerlichkeit. 3. Bei der Erörterung von „Religion und Geschichte“ musste der Widerspruch auch moderner Theologen, denen die Heilsgewissheit bei Eucken nicht sichergestellt ist, nicht bloss erwähnt, sondern prüfend erwogen werden. Wie ich das meine, zeigt meine Auseinandersetzung mit Kalweit in meinem Buch: Rudolf Euckens Bedeutung für das moderne Christentum.

Cottbus. Dr. Kurt Kesseler.

Meumann, E. Einführung in die Ästhetik der Gegenwart. 2. vermehrte Auflage. Leipzig 1912. (Wissenschaft und Bildung 30.)

Die 2. Auflage dieses Buches ist dem Ziele der 1. treu geblieben, eine allgemeinverständliche Einführung in die Fragen der Ästhetik vom Standpunkt einer physiologischen Psychologie unter Berücksichtigung der Methoden und Hilfsmittel der experimentellen Psychologie zu geben. Das einleitende Kapitel über die historischen Grundlagen der gegenwärtigen Ästhetik schafft freilich (siehe Vorwort) auch in der 2. Auflage nicht in vollem Umfange die Verbindung zwischen dem gegenwärtigen Zustande und der Vergangenheit, aber doch ist vor allem auf Plotin hingewiesen und das 18. Jahrhundert, namentlich Baumgarten, stärker betont. Das Gleiche hätten wir für die Charakterisierung der kritischen Ästhetik Kants gewünscht, die zwar in ihrem Wesen als Spezialanwendung der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori dargestellt ist, aber hinsichtlich ihrer Stellung zur psychologischen oder physiologischen Analyse unklar bleibt.

Straffer durchgeführt sind hingegen die Beziehungen zu dem weiten Gebiete der ästhetischen Kultur, sowohl hinsichtlich der Ergebnisse für die objektive Ästhetik seitens der Bearbeitung einzelner Kunstgebiete, als auch in der Auswertung der prähistorischen und paläontologischen Forschung.

Die 3 Hauptteile (Die Psychologie des ästhetischen Gefallens, die Psychologie des künstlerischen Schaffens, die ästhetische Betrachtung der Kunst) ergeben für den Standpunkt Meumanns nichts wesentlich Neues, und auch die Ablehnung der Gefühlstheorie Wundts und dessen völkerpsychologischer Methode für die Zergliederung des ästhetischen Gefallens ist eine Konsequenz seines Standpunktes. Die Verbesserungen und Ergebnisse der psychologischen Forschung finden in allen einzelnen Zweigen, namentlich auf dem Gebiete der Musik und der Biogenese, gewissenhafte Berücksichtigung.

Das Werk, welches in einem wohlorientierenden Überblick über die gegenwärtigen Bestrebungen auf dem Boden der ästhetischen Kultur ausmündet, lässt verschiedene Fragen, so nach der Art des Zusammenwirkens der verschiedenen Teilvorgänge des ästhetischen Gefallens und nach dem Einteilungsprinzip der Künste, offen. Hoffentlirh erfahren sie bald ihre Beantwortung in dem für dieselbe Sammlung angekündigten „System der Ästhetik", dem wir übrigens dieselbe gefällige und klare Art der Darstellung wünschen möchten.

Hannover. Heiligenstaedt.

Selbstanzeigen.

Dingler, Hugo. Grenzen und Ziele der Wissenschaft. Leipzig 1910. Joh. Ambr. Barth (125 S.)

Dingler, Hugo. Die Grundlagen der angewandten Geometrie. Eine Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Theorie und Erfahrung in den exakten Wissenschaften. Leipzig 1911, Akadem. Verlagsgesellschaft m. b. H. (VIII u. 160 S.)

Der Verfasser gibt hier die Resultate seiner langjährigen erkenntnistheoretischen Studien über die Grundlagen der Geometrie und Mathematik. Insbesondere war es ursprünglich die Frage nach der Geltung des Parallelen-Axioms im wirklichen Raum, welche ihn dazu veranlasste, den Zusammenhang zwischen Logik und Wirklichkeit in den exakten Wissenschaften überhaupt zu studieren. Es stehen sich da zwei Ansichten insbesondere schroff gegenüber. Auf der einen Seite die Empiristen (welche lange Zeit unter den Mathematikern und Naturforschern die Mehrzahl bildeten), die behaupteten, dass eine Entscheidung über die Giltigkeit des Parallelen-Axioms in der Wirklichkeit nur auf dem Wege des Experimentes, der Erfahrung erlangt werden könne. Auf der anderen Seite standen diejenigen, denen es feststand, dass das Parallelen-Axiom ein synthetisches Urteil apriori sei, und deshalb absolute Geltung beanspruchen könne, was dann natürlich den experimentellen Beweis zum mindesten unnötig macht. Betrachtet man nun unvoreingenommen diese beiden Ansichten, dann musste man gestehen, dass beide sich auf Beobachtungen und Überlegungen stützen, welche an sich nicht geleugnet werden können. Da nun aber eine vollkommene Theorie alle Tatsachen umfassen musste, so war es klar, dass diese zu versuchen hatte, den beiden genannten Gruppen von Beobachtungen gleichzeitig gerecht werden zu können.

Verfolgt man die erkenntnistheoretischen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte, insbesondere diejenigun, welche sich an die exakten Wissenschaften anschliessen, so kann man wohl kaum umhin, zu bemerken, dass stets dieses Problem der Berücksichtigung beider Gruppen von Beobachtungen, mehr oder weniger ausgesprochen, die Hauptschwierigkeit bildet, die zu immer neuen Lösungsversuchen den Anlass gibt. Da nun in der an zweiter Stelle genannten Ansicht die logischen Elemente eine grosse Rolle spielen, in der erstgenanten Ansicht aber die empirischen, so führte die Behandlung dieser Probleme ganz von selbst auf die Frage, welcher Zusammenhang denn zwischen den logischen und empirischen Elementen einer Wissenschaft bestünde.

Der Behandlung dieser Frage insbesondere sind die „Grundlagen der angewandten Geometrie" gewidmet Hier wird vor allem gesucht, die Resultate der bisher auf diesem Gebiete angestellten Forschungen (Ernst Mach, F. Klein, H. Poincaré, W. Ostwald u. a. m.) durch möglichst prägnante Begriffsbildungen herauszuarbeiten, und so handlich zum Gebrauch zu machen. Man sieht, dass das behandelte Problem in weitem Umfange mit demjenigen sich berührt, welchem H. Vaihinger sein ausgezeichnetes und in der Philo-

sophie epochemachendes Werk „die Philosophie des Als-Ob“ gewidmet hat. Jedoch war vor dem Druck dieses Werkes nur die an erster Stelle genannte Schrift „Grenzen und Ziele der Wissenschaft“ erschienen, welche in mehr populärer Form die Resultate, auf welche die genannten Studien geführt hatten, behandelt, und welche denn auch von H. Vaihinger im Vorwort zu dem genannten Werke unter denjenigen Schriften aufgeführt wird, welche neuerdings die genannten Probleme gefördert haben.

Um nun unter den Resultaten der genannten methodologischen Untersuchungen dasjenige herauszugreifen, welches dem Verfasser als das Wichtigste erscheint, so sei hier kurz auf des Verfassers Theorie des Apriori hingewiesen.

Es stellt sich nämlich heraus, dass die theoretischen Gesetze der Mathematik und Naturwissenschaften in folgender Weise tatsächlich dazu gebracht werden können, dass man von ihrer absoluten Geltung in der Wirklichkeit sprechen kann. (Dabei ist zu beachten, dass es sich hier keineswegs darum handelt zu konstatieren, wie diese Gesetze in Wirklichkeit im Laufe der Geschichte im Geiste der Forscher entstanden sind, sondern dass es sich darum handelt, eine apriorische Theorie des Apriorismus aufzustellen, welche zeigen soll, wie der Idee nach diese Gesetze aufgestellt werden müssten, um die verlangte apriorische Geltung und absolute Geltung in der Wirklichkeit zu erlangen.) Angenommen, ein derartiges apriorisches Gesetz sei aufgestellt, es sei ein Gesetz, welches einem gewissen Wissensgebiete der Wirklichkeit angehört (das Prinzip, nach dem dieses Gesetz rein logisch, und a priori in der Theorie aufgestellt werden soll, nennt der Verfasser das Machsche Ökonomieprinzip. Es sagt aus, dass das einfachst mögliche Gesetz nach logischen Regeln auszuwählen ist. Auf Weiteres kann hier nicht eingegangen werden), nach dem Machschen Ökonomieprinzip aufgestellt, dann wird dessen Verknüpfung mit der Wirklichkeit in der Weise hergestellt, dass eine derartige Anordnung in der Wirklichkeit zu realisieren gesucht wird, dass in ihr das betreffende logische Gesetz möglichst genau gilt. Da Ideen, wie schon Plato gefühlt hat, sich niemals absolut genau realisieren lassen, worauf neuerdings wieder die Aufmerksamkeit gelenkt zu haben das Verdienst P. Natorps ist (Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig 1910), so wird diesem Umstande Rechnung getragen durch das sogenannte Prinzip der Genauigkeitsschichten, welches aussagt, dass unsere Realisierungen zwar niemals absolut genau sein können, jedoch unaufhörlich sich mehr und mehr der absoluten Realisierung annähern, so dass mit andern Worten die absotute Realisierung erst im Unendlichen als erreicht betrachtet werden kann. (Ein Gesichtspunkt, der insbesondere in der erstgenannten Schrift in seinen Konsequenzen weiter verfolgt wird.) Man erkennt so, wie der Verfasser zu dem Satze gelangt, dass bei experimenteller Prüfung apriorischer Gesetze niemals das Gesetz selbst experimentell geprüft werden kann, sondern dass lediglich der einzelne, konkret vorliegende Fall auf seine Übereinstimmung mit dem apriorischen Gesetze und die Grösse der Abweichung von diesem hin geprüft wird. Die Tatsache der tatsächlichen, rein experimentellen Durchforschung neuer Gebiete erklärt sich dann dadurch, dass natürlich zuerst allgemein diejenigen Begriffe aus dem Chaos des Geschehens herausgelöst werden müssen, welche für das betreffende Gebiet charakteristisch sein sollen, für welches dann nach dem Machschen Ökonomieprinzip die apriorischen einfachsten Gesetze aufgestellt werden müssen. Dabei ist es ohne weiteres möglich, dass bei der konkreten Forschung der Experimentator ohne sich dessen bewusst zu sein, bereits auf die Realisierung des einfachsten Falles hinarbeitet, indem er nämlich für sein Experiment diejenigen Bedingungen herzustellen sucht, welche ihm als die einfachsten erscheinen. Es ist dann nicht merkwürdig, dass ein auf diese Weise experimentell gefundenes Gesetz übereinstimmt mit dem nach dem Machschen Ökonomieprinzip aufgestellten apriorischen Elementargesetz. Wie sich die Ausscheidung spezieller Gebiete im Einzelnen vollzieht, das muss weiterer Forschung noch überlassen bleiben. Eine Reihe von Ansätzen in dieser Richtung finden sich in den genannten beiden Schriften, sowie auch bei früheren Autoren.

Der Verfasser wendet nun die so erhaltene Theorie insbesondere auf die

Geometrie an, welche den Ausgangspunkt seiner Forschungen gebildet hat und es gelingt ihm in der Tat für die wissenschaftstheoretischen Erscheinungen an dieser Wissenschaft, die teilweise bisher sogar übersehen worden waren, auf Grund der genannten Theorie vollständige und in sich widerspruchslose Erklärungen zu geben. Auch hier stellt sich der euklidische starre Körper als ein derartiger, auf Grund von Gesetzen, die nach dem Machschen Ökonomieprinzipe aufgestellt sind, definierter Idealbegriff dar, den wir in der Wirklichkeit zwar niemals absolut genau aber mit stets wachsender Genauigkeit realisieren können. Und zwar ergibt sich aus diesem Vorgehen, dass es stets möglich sein wird irgendwelche auftretende Widersprüche zwischen den logischen Gesetzen der Geometrie und ihren Realisierungen (Gerade, Punkte, Ebenen etc.) in der Wirklichkeit durch geeignete Änderungen an der Realisierung des starren Körpers, in die Grenzen der momentanen Beobachtungsgenauigkeit zurückzudrängen.

Der Verfasser vermeidet es, Konsequenzen in Hinsicht auf die jetzt im Anschlusse an die Arbeiten von Husserl, Nelson u. a. so viel diskutierten Probleme über die Grundlagen der Erkenntnistheorie zu ziehen, und begnügt sich, seine Untersuchungen als rein methodologische zu betrachten. Jedoch hofft er später auch auf diese Probleme eingehen zu können. Man wird ferner nicht umhin können in der oder jener Richtung in den Darlegungen des Verfassers eine Bestätigung derjenigen Beobachtungen zu finden, welche von Windelband in dem Begriffe der Erneuerung des Hegelanismus ausgesprochen und zusammengefasst wurden.

München. Privatdozent Dr. Hugo Dingler.

Bergmann, Ernst, Dr. Privatdozent. Die Satiren des Herrn Maschine. Ein Beitrag zur Philosophie- und Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts. Mit einem Bildnis Lamettries. Leipzig 1913. Verlag Ernst Wiegandt. (104 S.).

Es war bisher nicht bekannt, dass Lamettrie drei Jahre nach Erscheinen seines materialistischen Hauptwerks, des „Homme machine" (1748), noch einen zweiten, einen kleinen „Homme", den „Petit homme à longue queue" (1751) veröffentlicht hat, in welchem er kurz vor seinem Tod mit seinen zahlreichen deutschen Widersachern summarisch abrechnete. Man kannte wohl den Titel dieser Schrift, in dem man einen Cynismus auf seinen Hauptgegner, den Dichter Haller, witterte, sowie ein von D' Argens überliefertes Stück des Textes. Die Schrift selbst aber galt als verschollen, und man bezweifelte neuerdings sogar ihre Existenz.

Es ist mir gelungen, sie wieder aufzufinden und der Forschung zugänglich zu machen, zusammen mit einem bis heute völlig unbekannt gebliebenen französischen Widmungsschreiben Lamettries an Haller vor einer deutschen Übersetzung des „Art de jouir" (1751) und drei weiteren Satiren des französischen Materialisten gegen die deutschen Leibniz-Wolffianer, deren Originale ebenfalls bisher unauffindbar waren. Auf Grund dieser fünf Satiren (von denen sich drei nur in Unika erhalten haben), habe ich die Geschichte dieses merkwürdigen, durch die Veröffentlichung des „Homme machine" eingeleiteten Streites zwischen einem französischen Freigeist und einer Gruppe deutscher Spiritualisten im Zusammenhang geschildert, von welchem rein wissenschaftlichen Geschäft mich die Rücksicht auf empfindliche Ohren nicht abhalten konnte. Bedauerlich bleibt freilich immer, dass dieser gerechte Kampf für Aufklärung und geistigen Fortschritt von Seiten Lamettries nicht immer mit einwandfreien Waffen geführt worden ist. Sein Hass gegen die „heiligen Korsaren im Talar" liess ihm eben jedes Mittel der Satire als erlaubt erscheinen. Der ganze Streit zeigt in anschaulichen Bildern, welch' heftige Formen der Kampf zwischen der empiristischen und rationalistischen Denkweise im vorkantischen Dogmatismus annehmen konnte.

Einen weiteren Beitrag zu diesem Gegenstand bringt mein Aufsatz: „Neues zum Streit zwischen Haller und Lamettrie", Sonderabdruck aus: Studien z. Literaturgesch., Alb. Köster z. 7. Nov. 1912 überreicht. Leipzig (Inselverlag) 1912. S. 114—123.

Leipzig. Ernst Bergmann.

Schrecker, Paul. Henri Bergsons Philosophie der Persönlichkeit. Verlag Ernst Reinhardt. München 1912. (61 S.)

Die Arbeit will eine Einführung in die Philosophie Henri Bergsons, für die sich in Deutschland immer mehr Interesse regt, bieten uud zugleich die Resultate der Psychoanalyse, einer neuen Forschungsrichtung in der medizinischen Psychologie, damit in Verbindung bringen. Von einer kurzen Wiedergabe von Bergsons Kritik der empiristischen, rationalistischen und kritizistischen Lösung des Persönlichkeitsproblems ausgehend, habe ich versucht, Henri Bergsons Lösung dieses Problems darzustellen und zu zeigen, wie diese Lösung durch die Resultate der psychoanalytischen Forschung gestützt wird, für die sie ihrerseits eine theoretische Grundlage bietet.

Ein Abschnitt ist Kants Lösung des Ichproblems gewidmet, welche die Kategorien (die Bergson ebenso wie Vaihinger als praktische Fiktion auffasst) auf metaphysische Probleme anwendet und damit die Postulate der Wissenschaft in Verkennung der Wesenheit der Philosophie auf diese überträgt.

Wien Paul Schrecker.

Pollack, Walter. Perspektive und Symbol in Philosophie und Rechtswissenschaft. Mit ca. 40 Tafeln. Dr. Walter Rothschilds Verlag.

Mein Buch „Über die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung", dessen Inhalt ich seinerzeit den Lesern der „Kantstudien" referieren durfte, versuchte die Wissenschaftslehre auf einen neuen Boden zu stellen. In dem vorliegenden Werke werden nicht nur die Konsequenzen jener Anschauungen entwickelt, sondern speziell neue wissenschaftliche Arbeitsmethoden durchgeführt. Wenn man die Wissenschaft als eine produktive Tätigkeit auffasst und sie mit dem Formen, mit dem Umbilden des Künstlers vergleicht, so erwächst uns die Aufgabe, nach Mitteln zu suchen, um die Intuition zu steigern. Dieses Thema wird im Gegensatz zu andern, die lediglich analytisch die bisherigen Methoden studierten, in den Vordergrund der modernen Methodenforschung von uns gerückt. Eine so aktuelle Wendung wird den Leser des Buches gewiss besonders reizen. Gibt es eine Möglichkeit für die Hebung unseres Denkens? Lässt sich unser wissenschaftliches Begriffssystem, dessen Bedeutung nicht etwa herabgesetzt werden soll, sondern sehr hoch eingeschätzt wird, verbessern? Mit Hilfe von Symbolen gewinnt unser Denken in der Tat ein wertvolles Rüstzeug, um die Kombinationsfähigkeit unmittelbar zu erhöhen. So gelangen wir zur Aufstellung einer neuen Disziplin, der sogenannten Symbolologie. Unter ihr verstehen wir die Lehre von den Symbolen für wissenschaftliche Zwecke.

Schon seit jeher hat sich, wie weiter ausgeführt wird, das menschliche Denken in Symbolen entwickelt. Schon bei den primitiven Völkern, die Symbole und Wirklichkeit verwirren, bei den Indern und Griechen, deren symbolische Mythologie noch heute unsere Bewunderung erregt, in der Religion, die mit ihren Sakramenten und mystischen Vorstellungen eine verborgene Welt deutet: überall zeigen sich die interessanten Zusammenhänge zwischen Anschaulichkeit und Denken. Merkwürdig ist, dass die Ästhetik schon vielfach die Symbole studiert und eingeteilt hat, ohne auf sie als Hilfsmittel zur Förderung menschlicher Gedankenkombinationen besonders hinzuweisen. Die Verwendung der Symbole in Tanzkunst und Mimik, Sitte und Recht, Sprache und Schrift, entspricht noch in höherem Grade unsern Intentionen. Die ägyptischen Hieroglyphen verdienen hinsichtlich ihrer Lebhaftigkeit nach mancher Richtung hin den Vorzug vor unserer gegenwärtigen, freilich kürzeren Buchstabenschrift. In der modernen Wissenschaft finden wir endlich Anfänge einer neuen Symbolsprache, man denke auch an die Zeichensprache der symbolischen Logik. An einer Reihe von Beispielen, welche der Rechtswissenschaft entnommen sind, aber von jedem Fachmann in seinem eigenen Gebiet in ähnlicher Weise geschaffen werden können, wird ein neues System des Symbolismus geschildert. Dasselbe dürfte auch dazu berufen sein, in den Einzeldisziplinen wertvolle Dienste zu leisten, wenn man vor der Aufgabe steht, Klarheit über verwickelte Fragen zu gewinnen. Auch der Pädagogik wird es nützen, insofern sie abstrakte Gedanken in präziser und praktischer Form übermitteln soll. Von den einfachen

Schemata gelangen wir zu den Begriffsbildern, von diesen zu den plastischen Bildern, bei denen am stärksten körperliche Gegenstände der uns umgebenden Aussenwelt mit symbolischem Charakter auftreten. Ferner wird der Unterschied zwischen dem Bildungsprozess der Begriffe und der Symbole erörtert. Eine Reihe von Vorbildern auf dem Gebiet der militärischen Terrainlehre, der Telegraphie und der Nautik ziehen an unserm Auge vorüber. Ob man mit Hilfe der Symbole auch neue Resultate zu gewinnen imstande ist? Dies sucht Verfasser in längeren Ausführungen nachzuweisen.

Die nächsten Kapitel erläutern an einer Reihe von Rechtsproblemen die Bedeutung von Perspektive und Symbol. Auch sie werden den Philosophen interessieren, obwohl er vielleicht nicht an den Fragen ein materiell-juristisches Interesse hat. Aber eine Trennung von Philosophie und Einzeldisziplinen erweist sich für Methodologie-Probleme als unmöglich. Will man über vague Allgemeinheiten hinauskommen, so soll man nicht davor zurückscheuen, sich mit Spezialproblemen abzugeben. Dies darf auch der philosophische Leser bei der Lektüre der folgenden Kapitel unseres Erachtens nicht versäumen. Er mag nach Möglichkeit die Methode und ihre Durchführung würdigen, dagegen den materiell-juristischen Inhalt ausser Acht lassen. Eine ganze Reihe allgemeiner Fragen werden hier ausserdem von uns eingehender berührt, z. B. sprechen wir über Objekt und Ausdrucksform des Symbols, über Grössenverbindungen und Abhängigkeitsverhältnisse in der Wissenschaft.

Das Buch steht auf dem Boden eines positiven Idealismus und will die Bahn ebenso für eine neue Methodenlehre, wie für den Umschwung des einzelwissenschaftlichen Betriebes ebnen.

Charlottenburg. Walter Pollack.

Lehmann, Hugo, Dr. phil. lic. „Das Apriori der Geistesbildung und dessen Betonung als Andacht.", Eine Weiterführung des Kantischen Glaubens sittlicher Autonomie. Leipzig, Joh Ambr. Barth, 1913. (58 S.)

Kant hat es in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens als eine schwere Schädigung empfunden, dass ihm die Sicherstellung seiner kritischen Gedankenarbeit nach der religiösen Seite durch die drakonische Ordre Friedrich Wilhelms II. unmöglich gemacht wurde. Allerdings hat er sich dann doch nicht abhalten lassen, „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" und den „Streit der Fakultäten" der Öffentlichkeit zu übergeben. Doch haben diese Schriften nicht den Charakter, dass sie uns als der krönende Abschluss seines Lebenswerkes erscheinen könnten.

Zunächst wird von mir darauf aufmerksam gemacht, dass bei den vorliegenden Formulierungen der Kantischen Religionsphilosophie die urchristlich begründete Opposition gegen den das Heidentum überbietenden mythischen Herrschaftsanspruch kirchlicher Glaubenssuperiorität wiederkehrt. Kants Jugend hat nicht umsonst unter der Erziehung pietistischer Gewissensmoral gestanden. Die Schule der Aufklärung hat dieser moralischen Opposition gegen das herrschende Kirchentum die Mittel des Verstandes gereicht. Kants Kritizismus geht dann ausdrücklich auf Reinigung des Idealismus von jeder sinnlich-mysteriösen Auffassung aus. Zwischen dem sogenannten Christentum und den andern Religionsverfassungen gilt ihm kein Unterschied; er sieht sie alle in der gleichen Analogie mit dem Völkermythus. Da das Wort „Christentum" für diese moralische Wertbemessung vorhandener sinnendinglicher Religionsverfassungen missverständlich ist, so bezeichne ich diese urchristlich begründete Stellungnahme Kants als Christlichkeit. — In Kants Linienführung weitergehend, setzt meine Schrift diesen praktischen Glauben sittlicher Autonomie als garantiert erst dann, wenn auch die religiöse Beziehung und damit das Erkenntnisschema für die religiöse Seite der geistigen Totalität als Andacht unabhängig von der mythischen Vorstufe der Geistesbildung formuliert und damit bei sich selbst geschaut wird in gleicher Weise, wie auch die wissenschaftliche Funktion als Urteil und die ethische Seite als Achtung zur selbständigen Formulierung gekommen ist. Erst dadurch ist ein unkritischer Einbruch der mythischen Kulturstufe auch in die anderen Denksphären der Totalität, insbesondere in die Gebiete der Wissenschaft und der Ästhetik, abgewehrt, dass das Erkenntnisschema der religiösen

Beziehung und damit die Betrachtung der geistigen Totalität als solcher aus der mythischen Kulturstufe ausgeht. Notwendig erweist sich ein Formungsprinzip der Religion auf der Höhe der formenden Geistesbildung und dessen Abgrenzung gegenüber einem ethischen Zielsetzen der Religion bewirkt durch Kontrast.

Nun ist eine derartige Klärung des religiösen Erkenntnisprinzips nicht anders möglich, als dadurch, dass man auch das gleichfalls durch den Kantischen Kritizismus vorausgesetzte psychologische Erkenntnisprinzip transzendental klärt. Es skizziert darum meine Arbeit nicht bloss ein Schema für die Erkenntnis der religiösen Seite, sondern auch ein Schema für die Erkenntnis der psychologischen Seite. Der Begriff der Erkenntnis und damit der Erkenntnistheorie darf nämlich nicht beschränkt werden im Sinne gegenständlicher Erkenntnisse, wie solche Wissenschaft und Ethik, im gewissen Sinne auch Ästhetik, bietet, sondern er muss als Begriff von Erkenntnisformung auch auf eine ungegenständliche Erkenntnisweise, wie solche in der psychologischen und religiösen Beziehung vorliegt, ausgedehnt werden. Hier ruht das Prinzip der Erkenntnisformung noch in seiner unmittelbaren Totalität, bei der rel. Andacht in das Zentrum gerichtet, bei der ps. Beobachtung in den Umkreis des Erlebens gerichtet und bietet die Möglichkeit unmittelbarer innerer Erfahrung, die sich nicht als eine Fertigkeit, oder als eine Anschaulichkeit, oder als eine Gegenständlichkeit gibt. Selbst die ethische Beziehung als Achtung setzt doch schon immer in sich einen Gegenstand (im weitesten Sinne genommen) voraus, der geachtet wird. Die ungegenständliche Betrachtung des Erkenntnisprinzips nach der psychologischen und religiösen Seite ist erforderlich, um auch die ethische, ästhetische und wissenschaftliche Seite der Geistesbildung vor der Verdinglichung ihrer Gegenständlichkeiten zu bewahren und für immer neue Erkenntnisse in diesen Beziehungen durch die Transzendentalität der Formung die Bahn frei zu halten.

In der Richtung des Kantischen Denkens liegt es, das Apriori der Erkenntnisformung als Indifferenzpunkt zu bestimmen und durch einen Schematismus der unterschiedenen Erkenntnisformungen die Geistesbildung in ihren verschiedenen Beziehungen als Urteil, als Anschauung, als Achtung, als Beobachtung, als Andacht zu erfassen. Die unterschiedenen Erkenntnisformungen kontrastieren so gegeneinander. Die Möglichkeiten im Einzelnen lassen sich in der Figur S. 46 ablesen.

Leipzig. Hugo Lehmann.

Stölzle, R., Dr. Studien zur Philosophie und Religion. Paderborn, Schöningh. Heft 10: Die Unsterblichkeitsbeweise in der kath. deutschen Literatur von 1850—1900. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert. Von Dr. H. Kaufmann, 1912. (352 S.)

Heft 5 hatte Staab die „Gottesbeweise in der kath. deutschen Literatur von 1850—1900" behandelt auf meine Anregung; in gleicher Weise unternahm es Kaufmann, die Leistungen auf kath. Seite bezüglich des Unsterblichkeitsproblems zu verbuchen. Der erste Teil handelt vom Begriff der Unsterblichkeit und der Seele, der zweite von den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele. Zunächst werden die Unsterblichkeitsbeweise in ihrer Gesamtheit, dann die einzelnen Unsterblichkeitsbeweise besprochen. Zuerst behandelt der Verfasser die traditionellen Beweise: den historischen, metaphysischen, teleologischen, moralischen, theologischen. Dabei wird in der positiven Formulierung jedesmal Name und Grundgedanke, Formulierung und Begründung, Wert und Bedeutung (d. h. Erkenntniswert, Tragweite) erörtert. Daran schliesst sich jedesmal die polemische Verteidigung des Beweises. Endlich werden noch Versuche gewürdigt, die Unsterblichkeit der Seele noch auf anderen Wegen darzutun. Den Schluss bildet ein chronologisch geordnetes Literaturverzeichnis, ein Sach- und Namenregister. Der Verf. kommt in der Würdigung der kath. Leistungen betreffs des Unsterblichkeitsproblems zum Resultat, dass die Unsterblichkeitsfrage nicht die gleiche in allem befriedigende Würdigung gefunden hat wie das Gottesproblem, besonders vermisst er

genügende Berücksichtigung der gegnerischen Literatur in der positiven Beweisführung und polemischen Verteidigung.

Heft 11: Die Religionsphilosophie Euckens, nach ihren Grundlagen und in ihrem Aufbau dargestellt und gewürdigt von Dr. Wunderle. (V u. 119 S.)

Euckens Philosophie ist Gegenstand zahlreicher Monographien geworden, die freilich vielfach mehr bewundern als kritisch prüfen. Der Verf. stellt sich mehr eine kritische Würdigung zur Aufgabe. Seine Schrift zerfällt in 2 Teile. Der erste Teil behandelt die Grundlagen von Euckens Religionsphilosophie, nämlich Euckens Verhältnis zur Philosophie der Vergangenheit, Euckens wissenschaftliche Methode, den Inhalt von E. Lebensanschauung. Der zweite Teil stellt dar den Aufbau von E. Religionsphilosophie, nämlich Begründung der Religion, Inhalt der Religion im allgemeinen, Religion und Geistesleben, die charakteristische Religion, E. Stellung zum Christentum. Ein Namen- und Sachregister bildet den Schluss.

Würzburg. Stölzle.

Stölzle, R., Dr. Die Naturphilosophie Johannes Reinkes und ihre Gegner. Von A. Knauth, Regensburg 1912. Verlagsanstalt. (IX u. 207 S.)

Reinkes Naturphilosophie hat vielfach Beachtung, aber auch Widerspruch gefunden. Knauth unternimmt unter Berücksichtigung der bisher erschienenen Literatur eine allseitige Würdigung von Reinkes Weltanschauung. Die Schrift hat drei Teile. Der erste Teil beleuchtet die Grundbegriffe der Naturbetrachtung und ihr Verhältnis zur objektiv-realen Welt (Raum und Zeit, Ursache und Zweck, Kraft, Energie, Materie). Der zweite Teil bietet Reinkes Theorie des Organischen (Wesen und Ursprung des Lebens, Stellung zur Entwicklungstheorie, Psychisches, Reinkes Neovitalismus). Der dritte Teil behandelt die Naturphilosophie und die Gottesidee. Namen- und Sachregister bilden den Schluss des mit grosser Belesenheit und Selbständigkeit des Urteils gearbeiteten Buches.

Würzburg. Stölzle.

aus der Fuente, Hans, Dr. Wilhelm von Humboldts Forschungen über Ästhetik. (Philos. Arbeiten, herausgeg. von H. Cohen und P. Natorp. Bd. IV, 3.) Giessen. Verlag von Alfred Töpelmann 1912. (144 S.)

Der Name Humboldt ist mit dem Begriff der Humanität unlöslich verknüpft. Dafür bürgt zunächst schon seine Herkunft von der Philosophie Kants und Schillers. Doch für Humboldt möchte im Humanitätsproblem in noch prägnanterem Sinne das Zentrum seines Geisteslebens gefunden werden können. Er sucht stets „das Menschliche" im einheitlichen, lebendigen Menschen zu erfassen. So scheint er unmittelbar auf Psychologie, Anthropologie (und Pädagogik) gewiesen; aber vor allem seine Ästhetik und seine Sprachphilosophie sind aus diesem Interesse heraus erwachsen. Wie sicher und dabei gänzlich unbeengt Humboldt den transzendentalen Weg einschlägt bei weitester Fassung seines Problems, soll in der vorliegenden Schrift für die Ästhetik gezeigt werden. Und zwar ist diese Darstellung besonders bestrebt, die Jugendschriften Humboldts vor allem in ihrer Richtung auf die späteren Arbeiten, namentlich auf die Einleitung zum Kawiwerk, zu würdigen.

Die historische Einleitung soll kurz in den ästhetischen Grundansichten Kants und Schillers die Problemstufe charakterisieren, auf der Humboldt fusste, und die Ansätze aufweisen, an welchen seine Weiterführungen abzweigten.

Der erste Hauptteil behandelt zunächst Humboldts Auffassung der Korrelation von „Individuum und Idee", die ergänzt durch die kritische Einsicht vom Verhältnis von „Objekt und Subjekt" die Basis abgibt für den Begriff der „Stimmung" des Genies. Sie erweist sich als der Ursprung, der „das Idealische" als „Einheit und Totalität" des ästhetischen Bewusstseins erzeugt unter dem Gesichtspunkt der ästhetischen Idee der Menschheit. Die Beziehung zur systematischen Stellung der Kritik der Urteilskraft und zu Schillerschen Bestimmungen ist darin zu sehen, dass die ästhetische Idee in der Zusammenschau der geistigen und physischen Natur des Menschen zu einer Einheit des

Gefühls sich betätigt. In der Grenzforderung, jedes Individuum zum „Symbole der Menschheit“ umzuschaffen, wird die Idee klar als „höchste Aufgabe“ bezeichnet. Es war daher eine Auseinandersetzung mit der Auffassung am Platze, Humboldts Ideenbegriff sei nur im Sinne der Metaphysik Schellings verständlich.

Der zweite Hauptteil verfolgt die Ausprägungen, die die ästhetischen Prinzipien Humboldts im Laufe seiner Entwicklung nach der objektiven Seite des Kunstwerkes gefunden haben; namentlich die Vertiefung des Begriffs der Form zur „inneren Form“. Hier ist die „innere Sprachform“ als notwendige Ergänzung herangezogen worden. In diesem Hauptbegriffe der Humboldtschen Sprachphilosophie finden wir eine reine Bezeugung der kritischen Methodik seines Denkens. Und wie in der Sprachphilosophie alle Interessenrichtungen Humboldts zusammenliefen, so sehen wir die innere Form wiederum in engster Verknüpfung mit dem Begriff der Menschheit. Naturerkenntnis und sittliches Denken lebt in der Sprache, so ergeben sich weitere Parallelen zum Kunstwerk.

Die Sprache als eigene künstlerische Erzeugungsweise wird im letzten Teile eingehend berücksichtigt. Es soll hier das Prinzip gezeigt werden, nach dem Humboldt in der Einteilung und Analyse der einzelnen Künste verfuhr. Ausser über die Poesie lagen hier im wesentlichen nur verstreute Bemerkungen vor, in deren Zusammenstellung jedoch Vollständigkeit erstrebt wurde, und die genügen, die Prinzipien Humboldts an den einzelnen Kunstarten einheitlich zu bewähren.

Marburg. Hans aus der Fuente.

Kuberka, Felix. Der Idealismus Schillers als Erlebnis und Lehre. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. Heidelberg 1913. (210 S.)

Ein neues Buch über Schiller wird sich heutigen Tages ganz besonders rechtfertigen müssen, rechtfertigen müssen sowohl durch die Sache wie die Methode. Noch ist dabei das Problem das alte, um welches sich schon die Früheren und vor allen wohl am entschiedensten Kuno Fischer bemüht haben: was Schiller in dem konsequenten Stufengang seiner Entwicklung erlebte, gilt es klar zu legen, um von diesen historischen Prämissen aus um so gewisser das, was er systematisch lehrte, zu ermessen. Dementsprechend sind die ersten drei Kapitel des vorliegenden Buches dem Werdegang des Schillerschen Denkens gewidmet: der Entwicklung seiner Staatsidee in den Dramen, seiner allgemeinen Ideen in der Lyrik seiner spezifisch philosophischen Auffassung in den „Philosophischen Briefen“. Und auf allen drei Gebieten zeigt die geistige und künstlerische Entwicklung Schillers immer die gleiche Folgerichtigkeit ihres geschichtlichen Werdens: ist die Empfindungsweise Schillers in den Jahren des Sturmes und Dranges entschieden naturalistisch, so weicht dieser Naturalismus in der „Resignation“ und dem Don Karlos einem ebenso entschiedenen Historizismus, so entwickelt sich auch dieser wiederum seit 1790 unter dem stählenden und läuternden Einfluss Kants zu einem ausgesprochenen Kritizismus. Liegt daher das eine Schwergewicht des Buches in dem Nachweis der klar periodisch fortschreitenden Entwicklung Schillers, so das zweite auf der prinzipiellen Bedeutung seiner Lehre. Daher behandelt das vierte Kapitel das Verhältnis von Schiller und Kant, das fünfte das Verhältnis von Schiller und Goethe. Denn auch unter systematischem Gesichtspunkt ist die Lehre Schillers nichts Starres und Festes. Sie hat sich mindestens in ästhetischer Hinsicht unter dem offenkundigen Einfluss Goethes sehr entschieden weiterentwickelt und in der Gestalt eines ästhetischen Symbolismus die idealistische Lehre Kants und die intuitiv-realistische Kunstauffassung Goethes organisch miteinander verschmolzen. Allein auch an den Punkten, an denen Schiller sich unbedingt als den Schüler Kants bezeichnen konnte, ist seine systematische Stellung eine durchaus originale und bedeutungsvolle. Ist es doch in Schiller immer der Künstler gewesen, der in erster Linie und vor allem über die Stellung und Bedeutung seines eigenen Berufes sich Rechenschaft zu geben suchte, der, was er künstlerisch empfand, auch in der Schärfe des philosophischen Begriffes zu formen strebte. Daher setzt Schiller dem ethisch-theologischen Dualismus Kants überall das Prinzip der Harmonie entgegen, nicht nur in seiner ethischen,

sondern auch in seiner erkenntnistheoretischen Lehre. Ja, so seltsam es klingen mag: Den Geist des Kritizismus, abgesehen von allen Einzelheiten, hat Schiller oft klarer erfasst als sein philosophischer Meister, die Einheit aller Beziehungen in der Idealität der Kunst findend, die Kant schliesslich doch in die Transzendenz eines Reiches der Freiheit und der Zwecke verlegte. Allein dieser Bewusstseins-Idealismus Schillers trägt doch durchaus ein realistisches Gepräge. Daher der Gegensatz zwischen Schiller und Fichte, in dessen Worten die ästhetischen Briefe wohl oftmals reden, um nur desto entschiedener den grossen Dreiklang der Kantischen Philosophie: die Realität der Dinge an sich, die Spontaneität des transzendentalen Bewusstseins und die Bedingtheit der Erscheinungen durch die Formen eben dieses Bewusstseins aufzuweisen. Und ein Gleiches gilt nicht minder von den ethischen und den ästhetischen Problemen. Der formalen Ethik Kants stellt demgemäss Schiller seine auf das Staatliche und Politische gerichtete Kulturphilosophie gegenüber, sucht in der gleichen Weise auch dem Problem der Schönheit in den sog. Kalliasbriefen die ihm notwendige objektive Wendung zu geben. Und auch die Weiterbildung der Theorie des schönen Scheines zu der Auffassung eines künstlerischen Symbolismus, wie ihn die Vorrede der Braut von Messina in so ausgezeichneter und bisher wenig gewürdigter Weise verkündet, folgt nur der gleichen Gewalt der in der Lehre Schillers enthaltenen realen Momente. Daher gibt es gegenüber all dem romantischen Zauberunfug der Gegenwart keine klarere und eindrucksvollere Position als diejenige Schillers. Wenn irgend einer in alter und neuer Zeit war Schiller gross und souverän im Reiche der Gedanken. Aber es begründet zugleich die ganze Grösse, wie seiner Lehre, so zugleich seines Wesens, dass diesem Idealismus doch zugleich der ganze Erdgeruch der Wirklichkeit und des Lebens anhaftet, dass der Dichter sich nur darum in ein Reich der Ideale erhebt, um desto entschiedener und tiefer das Leben, die Wirklichkeit zu begreifen. Um diese Position Schillers klar herauszuheben, konnte die Darstellung nicht umhin, in Kürze auch zu den Grundproblemen der Kantischen Philosophie Stellung zu nehmen. Sie kann angesichts des modernen Subjektivismus, der gerade auch in dieser Hinsicht wunderliche Blüten treibt, nicht hoffen, alle zu überzeugen. Aber sie darf wenigstens für sich in Anspruch nehmen, das so umzeichnete Gesamtbild Kants auf streng historischem Wege entworfen zu haben.

So fehlt es auch bei Schiller nicht an einer systematischen Geschlossenheit seiner Lehre, und doch ist, was der Dichter lehrte, nur die philosophische Formulierung dessen, was er lebte. Wenn irgendwo, so decken sich hier der Mann und seine Lehre, werden die Werke, die er schuf, nicht nur die dichterischen, sondern auch die prosaischen, zu treuen Spiegelbildern seines hohen und doch wiederum so unendlich tiefen Wesens. Was für die Erkenntnis Goethes das Werk Bielschowskys in so unvergleichlich schöner und grosser Weise zu leisten vermochte: aus der Fülle der persönlichen Erlebnisse uns Goethe den Menschen, uns Goethe den Dichter so ganz nahe zu bringen, das möchte auf beschränkterem und engerem Raum doch auch das vorliegende Buch für die Erkenntnis Schillers erbringen. Nicht ohne Grund ist darum die Einleitung der allgemeinen Würdigung Schillers gewidmet und ein Schlusskapitel zusammenfassend dem Parallelismus der geistigen und künstlerischen Entwicklung Schillers nachgegangen. So werden die Räuber, der Don Karlos und der Wallenstein typisch für die geistige Entwicklung des Dichters sowie für die Entwicklung seiner dichterischen und dramatischen Methode: Von der naturalistischen Prosa seiner dramatischen Erstlingswerke schreitet der Dichter über den Idealismus der Don Karlosdichtung zu der objektiven Methode seiner Meisterdramen fort.

Soweit der Inhalt. Noch einige Worte über die Methode. Es hilft nichts, mit schönen Worten allein über Schönes zu reden. Auch die vorliegende Darstellung hat sich darum verpflichtet gefunden, durchaus in das konkrete Material niederzusteigen und sachlich von Punkt zu Punkt die Entwicklung des Dichters darzulegen. Sie tritt damit von vornherein in Gegensatz zu den systematisierenden Arbeiten, welche die letzten Jahre manche — ich denke nur an die hegelianisierende Darstellung Engels — hervorgebracht haben. Anderseits möchte

sie aber auch die rhapsodische Art vermeiden, in der neuere Darstellungen, so die von Berger und Kronenberg, Schiller behandelt haben. Daher konnte insbesondere für die kritische Periode Schillers nicht allein die chronologische Aufeinanderfolge der Werke in Betracht kommen, noch durften die verschiedenen Phasen der Entwicklung Schillers so durcheinandergeworfen werden, wie wir es leider auch heutzutage noch oftmals finden. Gerade in der scharfen Periodisierung der Entwicklung Schillers und der klaren Abhebung prinzipiell verschiedener Gedankenmassen voneinander möchte daher die Darstellung eines ihrer wesentlichen Motive sehen. Und noch eins. Man lese das Kapitel über Lyrik in Bielschowskys „Goethe" und vergleiche damit Diltheys Aufsatz „Goethe und die dichterische Phantasie" in seinem Buch „Das Erlebnis und die Dichtung". Wo ist denn nun der Kerngehalt der Lebensstimmung Goethes klarer und tiefer erfasst worden, in dem schlichten Buch des ganz mit seinem Gegenstand eins werdenden Literaturhistorikers oder der in schemenhaften Allgemeinvorstellungen gehaltenen Darstellung des Philosophen? Würde das vorliegende Buch auch seinem Leser etwas von den wahren Erlebnissen einer grossen und siegreich durch das Leben dahinschreitenden Persönlichkeit verspüren lassen, neben dem Denker auch den Dichter und in dem Dichter auch den Menschen ihm nahebringen, so hat es seinen Zweck erreicht.

Suhl i. Th. Dr. Felix Kuberka.

Monzel, Alois, Dr. phil. Die Lehre vom inneren Sinn bei Kant. (Eine auf entwicklungsgeschichtliche und kritische Untersuchungen gegründete Darstellung.) Bonn, Universitätsbuchdruckerei und Verlag von C. Georgi 1913. (VIII u. 332 S.)

Gegenüber den bisherigen Bearbeitungen der Kantischen Lehre vom inneren Sinn, die unter Ausschaltung einer eingehenderen historischen Betrachtung entweder einen harmonisierenden oder einen rein kritischen Standpunkt vertreten und den inneren Sinn bald rein psychologisch, bald transzendental in lediglich objektiver Bedeutung verstehen, habe ich in meiner Abhandlung versucht, Kants Begriff vom inneren Sinn in seinen Voraussetzungen, seiner Entwicklung und Bedeutung im transzendentalen Gesamtproblem darzustellen.

Zunächst wird der Begriff der inneren Wahrnehmung und der des reinen Erkennens, soweit er innerhalb der neueren Philosophie auf das Kantische System hinzielt, in seiner Entwicklung und mannigfachen Gestaltung erörtert. Dabei werden vor allem jene Faktoren berücksichtigt, die als Inhalte des späteren Kantischen Begriffes zu gelten haben oder irgendwie mit ihm in Zusammenhang stehen, z. B. der Begriff der Apperzeption und des empirischen Selbstbewusstseins, ferner die Entwicklung der Begriffe von den verschiedenen Seelenvermögen bis zur Annahme einer Gleichwertigkeit von Sinnlichkeit und Verstand, die Lehre von der Einbildungskraft und der Vorstellungskraft, die Theorie der Affektion bezw. Selbstdetermination mit der von ihr abhängigen Phänomenaltheorie.

Als historische Voraussetzungen wirken all diese Probleme auf Kants vorkritische Philosophie entscheidend ein. Das wechselnde Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand steht hier im Vordergrund. Auch bei Kant bedeutet der innere Sinn in der vorkritischen Periode bald die intuitive Gewissheit des reinen Bewusstseins, bald das Organ zur Aufnahme rein sinnlicher Eindrücke. Unter Benutzung der Lehre von der Vorstellungskraft wird zunächst die generelle Differenz von Sinnlichkeit und Verstand durchgeführt. Dann treten die transzendentalen Formen Raum und Zeit in noch ungeklärter Verbindung mit dem äusseren und inneren Sinne auf. Eine weitere Entwicklung zeigt sich in der Dissertation von 1770. Hier macht sich eine gewisse Verhältnisbestimmung zwischen Zeit- und Verstandesformen im logischen Gebrauche geltend. Schon zwei Jahre später wird eine architektonische Gegenüberstellung von äusserem und innerem Sinne gemäss den Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit angestrebt. Mit dem vollendeten kritischen Problem sodann wird die Zahl der Kategorien und deren kritische Beschränkung gefunden. Durch die Zuordnung des inneren Sinnes zu dem ganzen Umfang der transzendentalen

Zeitform wird der Begriff des inneren Sinnes selbst wesentlich verändert. Er umfasst fortan nicht nur die Summe aller sukzessiv zum Bewusstsein kommenden psychischen Akte, sondern auch die in der äusseren Natur verwirklichten Zeitverhältnisse. Gleichzeitig hat Kant aus der alten Erinnerung an Leibniz-Wolff'sche Lehren die transzendentale Einbildungskraft gewonnen und aus dem kritischen Problem selbst heraus in naher Verwandtschaft mit Leibniz und Tetens die transzendentale Einheit der Apperzeption als objektiven Träger des ganzen Problems erfolgreich eingeführt. Endlich hat dann Kant die Selbstaffektion des Gemütes, damit aber auch den eigentlich rezeptiven Charakter des inneren Sinnes ohne Widerspruch mit dem Erkenntnismaterial des äusseren Sinnes in direkter Anlehnung an Tetens übernommen.

Die erwähnten historischen Untersuchungen bieten den Schlüssel zum Verständnis vom Begriff des inneren Sinnes im vollendeten Kritizismus. Zugleich liefern sie einen Ausgangspunkt für die Kritik der Auffassung unserer Frage bei Reininger, dessen Arbeit (Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung, 1900) wegen ihres anregenden Inhalts in erster Linie Berücksichtigung verdient. Methodisch gliedert sich meine Kritik in zwei Teile, in historisch-exegetische Erörterungen und in spezielle Widerlegungen. Reininger geht für die Beantwortung unserer Aufgabe aus von der Annahme einer absoluten Koordination des äusseren und inneren Sinnes, d. h. er lässt den inneren Sinn in historisch rezipierter Fassung mit dem psychologischen Begriff zusammenfallen. Demgegenüber gilt, dass mit Anbruch der kritischen Periode sich der Begriff des inneren Sinnes allmählich im Anschluss an die Entwicklung des kritischen Problems ganz und gar verschiebt, bis er nach dem Jahre 1777 etwa seinen allgemeinen begrifflichen Abschluss erhält. Auch meine exegetischen Untersuchungen führen zu demselben Resultat. Überdies ist es historisch unwahrscheinlich, dass sich ein so wichtiger Begriff nicht hätte ändern sollen, wenn Kants Philosophie mit Beginn des Kritizismus eine fundamentale Umwandlung erfuhr und der innere Sinn darin eine so entscheidende Rolle spielte. Da darf an der rezipierten Fassung nicht mehr festgehalten werden, es sei denn, dass man zu ergänzenden Konstruktionen seine Zuflucht nimmt, wie sie Reiningers Lehre vom transzendentalen inneren Sinn höherer Ordnung darstellt. Damit ist aber nicht Kants Lehre, sondern nur eine Umbildung gegeben, die in dieser Fassung, wie der zweite Teil meiner Kritik beweist, kaum haltbar ist.

Meine Ausführungen zeigen ferner, dass weder ein Verhältnis absoluter Koordination, noch ein Verhältnis absoluter Subordination zwischen äusserem und innerem Sinn vorliegt. Der Stoff und der Anschauungscharakter ist für beide Sinnesgebiete getrennt und differenziert. Hier kann keine Subordination stattfinden. Nur hat die Form des inneren Sinnes auf die Figuration und Ordnung räumlicher Verhältnisse einen entscheidenden Einfluss. Damit ist also lediglich eine Korrelation beider Sinne festgestellt. Durch die Selbständigkeit des Stoffes aber — Kant nimmt sie wenigstens an — ist für ihn der empirische Idealismus ausgeschlossen. Gerade die Immanenz der Formen Raum und Zeit und der kategorialen Verhältnisse macht den eigentlichen Charakter des transzendentalen Idealismus aus.

Bei der systematischen Darlegung ging ich von der ersten Auflage aus, um so die Klärungen und Fortbildungen in der zweiten Auflage besser zu erkennen. Der innere Sinn im Kantischen Kritizismus ist die einheitliche und formale Quelle aller zeitlich gegebenen Erscheinungen. Die Zeit überhaupt als Anschauungscharakter ist die Form des inneren Sinnes schlechthin. Auf diesen einheitlichen Anschauungscharakter sind sowohl die Sukzessivität des Bewusstseins als auch die objektiven Zeitverhältnisse zurückzuführen. Der transzendentale innere Sinn hat also eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: einerseits soll er eine unräumliche, empirische Innenwelt in beständiger Sukzessivität ermöglichen, anderseits in seinem Schematismus die Gesetzmässigkeit und Ordnung der Aussenwelt im Zeitablauf regeln. Methodisch habe ich in der Darstellung des inneren Sinnes eine doppelte Gliederung angewandt. Ich habe versucht, den inneren Sinn zunächst psychologisch-genetisch in seinen verschiedenen Phasen darzustellen, um dann seine erkenntniskritische Bedeutung hervorzuheben.

In einem weiteren Kapitel wird im Anschluss an die Annahme einer transzendenten Gesetzlichkeit, die bei Kant ganz unbeachtet einfliesst, die Möglichkeit einer für die moderne Erkenntnistheorie fruchtbaren Fortbildung des inneren Sinnes dargelegt. Es folgen dann historische Erörterungen über das Verhältnis der Lehre vom inneren Sinn von der ersten zur zweiten Auflage. Vor allem beschäftigen uns die Weiterbildungen im Ich-Problem und das Verhältnis der Ich-Formen zum Begriff des subjektiv-inneren Sinnes, um dann noch kurz die immanenten Klärungen der Lehre vom inneren Sinn in der zweiten Auflage darzustellen. Den Abschluss meiner Arbeit bilden einige kritische Bemerkungen zu den Auffassungen bei Knothe und Rademaker.

Bonn. Alois Monzel.

Brod, Max, Dr. und **Weltsch, Felix,** Dr. Anschauung und Begriff. Grundzüge eines Systems der Begriffsbildung. Kurt Wolff Verlag (früher Ernst Rowohlt), Leipzig 1913.

In raschem Siegeslauf haben sich in der modernen Entwicklung der Metaphysik und Erkenntnistheorie die Philosophen der Intuition den Philosophen der systematisch-logischen Erkenntnis entgegengestellt. Fremd und feindlich stehen einander die Parteien gegenüber; nur hie und da springt ein Funken von Verständnis von der einen zur anderen Seite. Im Ganzen sind die Grundansichten gar zu entgegengesetzt und scheinen förmlich unvereinbar,

Unser Buch will nun nicht etwa eine Versöhnung der beiden Parteien herbeiführen, oder etwa eine neue vermittelnde Theorie aufstellen; es will nur mit dazu beitragen, dass die Kälte und Verständnislosigkeit zwischen den beiden Gruppen verschwinde; es will durch Untersuchung der Voraussetzungen und Grundlagen der beiden Richtungen die Übertreibungen und Kompetenzübergriffe auf beiden Seiten feststellen und so versuchen, einen Standpunkt zu finden, von dem aus eine Entwicklung beider Linien möglich ist.

Als zentrales, zwischen den Parteien liegendes Problem erschien uns das Begriffsproblem, Der wohlgegründeten Schätzung des diskursiven, also begrifflichen Denkens seitens der Neu-Kantianer, steht die Verachtung gegenüber, die Bergson dem Begriff, als dem Instrument des Intellekts entgegenbringt. Wir mussten uns daher fragen: Bestehen die Ursachen dieser so entgegengesetzten Wertungen zurecht? Ist der Begriff wirklich jenes erfahrungsfremde Element, das die Anschauung vergewaltigt und das Leben ertötet, wie Bergson meint? Und andererseits: Ist jener — wissenschaftliche — Begriff, wie ihn etwa Cassirer in seinem Werke: „Substanz- und Funktionsbegriff“ darstellt, psychologisch die einzige Art begrifflicher Verarbeitung der Anschauung? Darf einer andern begrifflichen oder begriffsähnlichen Fassung der Anschauung, insolange sie noch nicht in die strenge Form des wissenschaftlichen Begriffs eingegangen ist, keine Existenzberechtigung oder darf ihr überhaupt gar keine Existenz zugesprochen werden?

Diese Erwägungen leiteten zu einer psychologischen Untersuchung des Begriffsproblems mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung des Begriffs zur Anschauung, sowie der psychischen Entwicklung des durch die Anschauung gewonnenen anschaulichen Materials. Selbstbeobachtung sowie Experiment führten uns bald zum Mittelpunkt dieser Probleme, zum Phänomen der Verschwommenheit, dem wir besondere Aufmerksamkeit schenken mussten, da es einerseits wissenschaftlich noch nicht hinlänglich bearbeitet schien, andererseits uns die Erkenntnis seiner Wichtigkeit — sozusagen unter den Händen wuchs. Wir machten uns die genaue Deskriptive des Verschwommenen zur Pflicht, untersuchten insbesondere seine merkwürdige Veränderlichkeit, sein schillerndes, kaum fassbares Wesen und kamen hiebei zu Ergebnissen, die uns auch das Rätsel der logischen Kraft des Verschwommenen lösten, und uns gerade durch Letzteres im Begriffsproblem wesentlich förderten. Die „Verschwommenheit“ führte auch zu einer neuen Behandlung der „Aufmerksamkeit“, die sich als deren Gegenpol erwies. Der weitere Zusammenhang leitete uns zur Erkenntnis der Struktur aller jener Vorstellungsphänomene, die nicht mehr Anschauung im idealen Sinn und noch nicht Begriff sind, wohl aber in vieler Hinsicht einen annähernd gleichen logischen Effekt erzielen, wie dieser. Die

Bedeutung, die in diesen Phänomenen — nebst der schon erwähnten Verschwommenheit — den Relationen, Urteils- und Gefühlsakten zukommen, machten ein Eingehen auf diese Gebiete der Psychologie, insbesondere also die Probleme der Relationen, Gestaltqualitäten, der Akte, der Intentionen und der Gedanken, sowie eine Auseinandersetzung mit den hierüber bestehenden Ansichten notwendig.

Die Entwicklung der Anschauung unter dem Einfluss der Aufmerksamkeit zeigte uns eine Fülle psychischer Gegebenheiten, die unser Denken durchwachsen und ihm jene reiche und glühende Lebendigkeit verleihen, die die Anschauung vor dem rein wissenschaftlichen Denken auszeichnet; als Endpunkt dieser Entwicklungsreihe ergab sich der anschauliche Begriff, der aber trotz seiner Vorzüge den strengen Ansprüchen der Logik und der Wissenschaft nicht genügte.

Muss nun auch das wissenschaftliche Denken eine Umgestaltung des Begriffs vornehmen, indem sie ihn zum „Funktionsbegriff" macht, die Anschauung mit Kausalität, Abhängigkeiten und Gesetzen durchdringt, muss auch die Anschauung selbst, um hiefür tauglich zu werden, grundlegende Änderungen erleiden, so zeigt sich dennoch, dass der anschauliche Begriff und somit die Anschauung die Grundlage dieses wissenschaftlichen Begriffs geblieben sind, dass der wissenschaftliche Begriff jederzeit von der Anschauung mit allen ihren Veränderungen und Entwicklungsstadien abhängig bleibt.

Die Vergleichung dieser beiden Begriffsgruppen — des anschaulichen und des wissenschaftlichen — ergab interessante Einblicke in die Sprachphilosophie, Ästhetik und Erkenntnistheorie und brachte vielleicht einige Klärung in das Verhältnis von Mystik und Rationalismus.

Prag. Max Brod und Felix Weltsch.

Schmitt, Carl, Dr. jur. Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis. Berlin 1912, Verlag von O. Liebmann. (129 S.)

Bei dem wachsenden Interesse, dessen sich rechtsphilosophische und -methodologische Fragen seit mehreren Jahren auch über die Grenzen der Fakultät hinaus erfreuen, liegt die Erwartung nahe, es würden in der Folge dieses Interesses auch für andere Gebiete der Philosophie beachtenswerte Analogien aus der Jurisprudenz hervorgehoben werden. Dass hier nicht nur historische und sprachgeschichtliche Relationen vorliegen, ergibt ein Blick auf die Terminologie der Logik wie der Ethik; der Obertitel der hiermit angezeigten Schrift könnte über einer philosophischen Arbeit stehen, die nichts Juristisches enthält, und vielleicht lässt sich auch in der häufig hervortretenden Freude Kants an Vergleichen, die der Jurisprudenz entnommen sind, das Indiz eines tieferen Zusammenhanges erkennen.

Die vorliegende Abhandlung geht von der Kollision aus, in die der Richter, der einmal nur das geltende Gesetz „anwenden" soll, gleichzeitig aber nie die Entscheidung unter Berufung auf eine „Lücke des Gesetzes" verweigern darf, gerät, wenn das Gesetz ihn ohne Antwort im Stiche lässt. Nach der landläufigen Anschauung ist auf jeden Fall ein Urteil immer nur dann richtig, wenn man es aus dem Gesetz ableiten kann. Die „Gesetzmässigkeit" in diesem Sinne ist ihr alleiniges Kriterium der Richtigkeit einer Entscheidung. Neuere, „freirechtliche" Anschauungen verweisen auf die in der Gesamtheit der Rechtgenossen herrschenden Meinungen, oder auf die aus den Interessen des Verkehrs, sich ergebenden Regeln, oder auf Kulturnormen — kurz, sie suchen das Gebiet, das eine Regelung erfahren hat, über die durch das staatliche Gesetz gegebenen Grenzen durch die Herbeiziehung anderer Normenkomplexe zu erweitern.

Die vorliegende Arbeit stellt beiden Ansichten gegenüber für die Richtigkeit einer Entscheidung die Formel auf: eine Entscheidung ist dann richtig, wenn ein anderer Richter ebenso entschieden hätte. „Ein anderer Richter" bedeutet hier den empirischen Typus des modernen rechtsgelehrten Juristen.

Diese Formel, mit ihrer an eine Als-Obbetrachtung anklingenden Fassung, ist aus dem Postulat der Rechtsbestimmtheit abgeleitet und bedeutet, dass die Tendenz, richtig zu entscheiden in der Rechtspraxis den Sinn hat, eine Ent-

scheidung zu fällen, wie sie von der gesamten Rechtspraxis gleichmässig gefällt worden wäre. Die Rechtspraxis wird also gegenüber dem Gesetze selbständig, indem sie eigene, spezifische Kriterien der Richtigkeit erhält: Der methodologische Unterschied von Rechtslehre und Praxis wird auf das schärfste betont, insbesondere wird es für unrichtig erachtet, das Kriterium der Richtigkeit einer in der Praxis ergangenen Entscheidung nur aus dem Gesetz deduzieren zu wollen. Denn die Regeln der Anwendung des Gesetzes sind selbst nicht mehr Inhalt des Gesetzes und gehören in ein Gebiet mit methodologischer Selbständigkeit.

Auch hier ergibt sich eine Analogie, die dem Philosophen auffallen wird: die Selbständigkeit der Lehre von der Urteilskraft. Wenn nun in einer Untersuchung, die von ausschliesslich juristischen Interessen ausging und in sie zurückläuft, solch wichtige und frappante Analogien auftreten, so wird die Hoffnung begründet sein, dass für ein Interesse, welches von der Philosophie seinen Ausgang nimmt, selbst in diesen methodologischen Fragen der Rechtspraxis nicht nur „Anregungen", sondern auch neue Worte, Bilder und Gedanken sich ergeben werden. Darauf hinzuweisen, ist der Zweck dieser Selbstanzeige.

Düsseldorf. Carl Schmitt.

Buchenau, Artur. Die philosophische Entwicklungsgeschichte der mathematischen Naturwissenschaft. Berlin, Verlag Gustav Bartsch (Zehlendorf). (35 S.)

Das Schriftchen setzt sich das Ziel, in gemeinverständlicher Art und Weise die bedeutendsten in der mathematischen Naturwissenschaft (besonders in der Astronomie) liegenden philosophischen Voraussetzungen aufzudecken und darzustellen und so indirekt auch auf die Lektüre der Kantischen Schriften vorzubereiten, die ja ohne Kenntnis ihrer diesbezüglichen Grundlagen nicht zu verstehen sind. Die Schrift dürfte als erste Einführung besonders der Lehrerwelt willkommen sein.

Berlin. Artur Buchenau.

Sydow, E. v. Kritischer Kant-Kommentar zusammengestellt aus den Kritiken Fichtes, Schellings, Hegels und mit einer Einleitung versehen. Verlag M. Niemeyer, Halle a. S. 1913. (91 S.)[1]

Die vorliegende Arbeit sucht einem Übelstande der heutigen philosophischen Lage abzuhelfen. Soweit nämlich nicht der Psychologismus und verwandte Strömungen übermächtig sind, wird die Gedankenwelt Immanuel Kants mit rücksichtsloser Entschiedenheit als einzig dauerndes Kulturgut gelehrt. In diesem Festhalten an einer einseitigen und zurückliegenden Auffassung der Welt erblicken wir den eigentlichen Grund der eigentümlichen Dumpfheit, die den jetzigen Zustand der Philosophie kennzeichnet. Eine gute Abhilfe schien uns in den Kritiken Hegels, Schellings, Fichtes zu liegen, die wir in dem vorliegenden Buch zusammenstellen. Die wesentlichen Gedanken der Kritiker sind dieselben; und man wird bald merken, dass wie im systematischen Philosophieren, so auch hier in der Kritik die Stimme Hegels die ist, auf welche man hören sollte. — So hofft der Herausgeber, mit seiner Arbeit ein wenig zur Erfüllung der wahrhaften Forderung des Tages beitragen zu können: zur Rekonstruktion der systematischen Welterfassung durch den absoluten Idealismus.

Jena. E. v. Sydow.

A. Leclère, Docteur ès-lettres, Profess. agr. à l'Univ. de Berne. Le Bilan de la Philosophie religieuse. Paris, Bloud.

L'auteur de ce petit livre constate d'abord que la philosophie proprement dite se réduit au minimum de métaphysique que l'homme est en état de construire, et à la philosophie religiense; et il se demande à quelles conditions cette dernière peut subsister et n'être pas mortelle à la religion. Il lui semble que si elle veut être constructive, elle se présente par là même comme une

[1]) Anm. d. Red. Wir erinnern daran, dass die Verantwortung für Selbstanzeigen den Autoren überlassen bleiben muss und von der Redaktion unter keinen Umständen übernommen wird.

sorte de méta-métaphysique nécessairement plus téméraire que l'autre, et que l'autre ne peut que repousser; d'autre part elle est condamnee, l'histoire en fait foi, à s'évanouir toujours en pure philosophie, en philosophie notablement fantaisiste; elle dévore la religion qu'elle veut maintenir car elle la désurnaturalise fatalement. — Il n'ya pour la philosophie religieuse qu'un moyen de salut, se reduire à être une sorte de critique de la métaphysique, un essai pour solutionner un problème qui se pose en ces termes: „Est-on fondé à chercher un surplus pour la métaphysique, à lui superposer quelque chose comme ce que proposent les grandes religions positives, qui sont les seules qui répondent vraiment au concept d'une religion, d'une religion ayant, en regard des fantaisies religieuses que sont les diverses philosophies religieuses constructives, une véritable originalité?" L'auteur croit Pouvoir dire que le Catholicisme et le Judaïsme seuls supportent l'examen, le Protestantisme étant entraîné sans dévense possible vers l'agnosticisme. Il trouve dans les deux premiers assez de ce qui doit heurter la nature humaine et l'attirer tout à la fois, il y découvre aussi le degré de vitalité requis, et ce qu'il faut de souplesse pour que des modernes y puissent adhérer.

Bern. Albert Leclère.

L. Leclère, Docteur ès-lettres, Profess. agr. à l'Univ. de Berne. Foi religieuse et Mentalité anormale. Paris, Bloud.

Partant d'une notion de la religion qu'il pense avoir établie dans ses publications autérieures, l'auteur cherche à démontrer que l'homme normal étant loin de l'être tout à fait, la religion qui lui est utile et lui convient doit forcément renfermer des éliments qui étonnent son esprit. et se présenter comme une thérapeutique, comme un systéme de moyens orthopédiques fatalement pénibles pour notre nature. Des notions où il s'arréte, sur la religion et sur l'homme, il déduit l'impossibilité pour l'homme, au moins dans ce monde, d'être parfaitement redressé par le divin lui-même, et c'est ainsi qu'il explique les défauts qui apparaissent communément chez le crogant, après avoir montré, dans certaines anomalies plus ou moins heureuses de notre nature, des conditions qui favorisent l'éclosion de la religiosité. Il confirme sa démonstration en présentant un tableau des avantages et des inconvénients de toutes les sortes de cult re, ce qui est propre à consoler le critique qui se voit forcé de trouver des inconvénients à la religion elle-même: le cas de cette dernière n'est point isolé! Il ne faut pas renoncer à la suprôme sayesse à cause de la somme de foiie qu'elle impose.

Bern. Albert Leclère.

Antwort.

Auf die den Lesern der „Kantstudien" wohl erinnerliche „Erklärung" des Herrn Kronenberg habe ich dies zu erwidern. — Noch nie hat es einen Popularisator gegeben, dem man es hätte beibringen können, er verdiene den ihm gemachten Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit. Dies ist bekannt. Um die Stosskraft des feindlichen Tadels auf die Öffentlichkeit abzuschwächen, pflegt der Popularisator die gegnerische Methode der Kritik anzugreifen; dies ist bekannter. Am Ende verdächtigt er gemeiniglich die wissenschaftliche Kompetenz des Gegners; dies ist am Bekanntesten. Soweit also hat Herr Kronenberg allen auf ihn zu setzenden Erwartungen mit anerkennenswerter Präzision entsprochen. Nicht erwartet dagegen hatte ich die gesellschaftlichen Entgleisungen der „Erklärung"; ich habe Herrn Kronenberg also in diesem einzigen Punkte allerdings doch noch überschätzt. Ich aber antworte auf solches nicht. Ebensowenig habe ich Beruf, Herrn Kronenberg, der sich als den bekannten und bewiesenen Mann gegen mich als den beider Tugenden ermangelnden ausspielt, darüber aufzuklären, dass er sich über die Art seines Bekanntseins in Fachkreisen ganz denkwürdigen Illusionen hingibt.

Ich habe nur das Prinzip meiner Kritik zu verteidigen. Da aber wahre ich mir durchaus und in aller Form und für alle Zukunft das Recht, ein Buch, das offensichtlich als dritte Quelle aus zweiten Quellen abgeleitet ist

(bestenfalles!) ein Buch, das so ganz und um jeden Preis den Plato und Spinoza allerbreitesten Bevölkerungsschichten zugängig machen möchte, nicht in ganzer Ausdehnung durchzuerleiden, sondern einen in sich geschlossenen Abschnitt gewissenhaft durchzuprüfen, und diesen als Urteilsbasis sowohl zu verwerten als auch zu bezeichnen. Herr Kronenberg möchte also wohl leichthin noch einmal Gelegenheit haben, durch einen „Remedur"ruf das Kapitol zu retten. Also: was würde denn etwa ein Mathematiker sagen, wenn ihm sein Kollege — Verfasser der dreihundertsten Popularisierung des Euklid für Mittelschulen — zumutete, das ganze Buch sich zu Gemüte zu führen? Und der Philosoph sollte kein Recht haben, offenkundige elfte Bücher aus zehnen als solche zu behandeln?! Die einzige Forderung, die in diesem Fall an den Rezensenten zu stellen ist, bleibt die, dass er seine Urteilsbasis angebe, und das habe ich getan.

Dass aber auch Kritiker, die sich die Mühe gegeben haben, die von mir am „Spinoza" gemachte schmerzliche Erfahrung das ganze Buch hindurch zu wiederholen, zu durchaus dem gleichen sachlichen Ergebnis gekommen sind, zu dem ich gekommen bin, zeigt z. B. eine Rezension des Herrn Dr. Engel in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (August 1911). Dort heisst es (S. 179): „Eine eigentliche Definition von Idealismus gibt er (Kronenberg) uns freilich nicht, wie er denn überhaupt, seinem volkstümlichen Zweck gemäss, mehr mit Vorstellungen, Bildern, Anschauungen operiert, als mit dem begrifflichen Denken". Nun, dass ein Buch, welches das Wort „Idealismus" im Schilde führt, zunächst einmal dies Wort durch keine Definition zu ersetzen vermag, und dann zum Ersatz dafür vorwiegend mit Vorstellungen, Bildern, Anschauungen operiert, damit auch für Herrn Dr. Engel wissenschaftlich gerichtet sein muss, versteht sich von selbst. Der Unterschied zwischen der Engelschen Rezension und der meinigen liegt nur in der allgemeinen Bewertung solchen Popularisierungsversuche: Herr Dr. Engel beurteilt sie lässlich, ich streng. Denn: ich meine, wir haben keine Veranlassung, der breiten Masse durch solche Popularisierungen vorzugaukeln, sie habe da ein Verständnis erworben, wo sie in Wahrheit nur eine Phrase gehört hat. Stärkt man aber, wie dies durch das Buch des Herrn Kronenberg geschehen muss, den Glauben weitester Kreise an ihre Kompetenz in philosophischen Dingen, dann kann es leicht geschehen, dass die Definition von „Philosophie", die die Philosophen bekanntlich noch suchen, durch die Praxis der Dilettanten gegeben wird, und lautet: „Philosophie ist diejenige Wissenschaft, in der man, gleichmässig ohne Vorkenntnisse und ohne Talente, sachverständig reden und ein grosser Mann sein kann."

Berlin. Friedrich Kuntze.

Redaktionelle Bemerkung. Indem hiermit die Diskussion geschlossen wird, muss ich noch bemerken, dass die Verspätung der Veröffentlichung von Herrn Dr. Kuntzes Antwort durch ein Versehen meinerseits veranlasst worden ist. Bauch.

Antwort auf eine Erwiderung E. Dürrs.

Die Kampfesweise, die E. Dürr S. 491/2 (Bd. XVII) der Kantstudien gegen mich anwendet, bedeutet auf keinen Fall eine Bewährung seiner „nicht auf logischem Fundament beruhenden Ethik".

Ich verweise alle Interessenten auf meine S. 136/7 (Bd. XVII) abgedruckte Besprechung, der ich nichts beizufügen habe. Herrn Dürr will ich noch verraten, dass ich schon jetzt mit meinem Urteil nicht allein stehe; und ich bin überzeugt, wer sich die Mühe nimmt, sein Buch zu lesen, wird mir beipflichten müssen.

Oberhambach b. Heppenheim (Bergstrasse). Dr. G. Falter.

Anm. d. Redaktion: Auch diese Debatte wird hiermit geschlossen.

Kantgesellschaft.

Mitgliederverzeichnis für das Jahr 1912.

Ehrenmitglied.

Geheimer Regierungsrat Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon, Königsberg i. Pr., Kopernikusstr., Ehrenbürger der Stadt Königsberg.

Jahresmitglieder 1912.

(Jahresbeitrag 20 M.)

A.

Professor Dr. Narciss Ach, a. d. Universität Königsberg i. Pr., Hintertragheim 48 a.

Dr. Ferdinand Ackenheil, Sevilla, Spanien, Peñuelas 8.

Professor Dr. Erich Adickes, a. d. Universität Tübingen, Neckarhalde 58.

Dr. phil. Severin Aicher, Repetent, Tübingen, Wilhelmsstift.

Professor Dr. Bernát Alexander, a. d. Universität Budapest IV., Franz-Josef-Quai 27.

Dr. phil. Johannes Amrhein, Seminar-Direktor in Mettmann (Rheinland).

Studienrat Dr. phil. Carl Andreae, Privatdozent a. d. Universität München, Ismaningerstr. 88.

Dr. phil. C. Antoniade, Bukarest (Rumänien), 25 Str. Franzelari.

Dr. Max Apel, 1. Vorsitzender der „Freien Hochschule" Berlin, Charlottenburg, Goethestr. 9 III.

Rektor Alfred Arens, Genthin, Reg.-Bez. Magdeburg.

B.

Dr. phil. Kurt Bache, Posen W., Hardenbergstr. 3.

Geheimer Hofrat Professor Dr. phil. et Dr. jur. h. c. Clemens Baeumker, o. ö. Prof. a. d. Universität München, München, Franz Josefstraße 30 I.

Rt. Hon. A. J. Balfour, London S. W. Pall Mall, 4 Carlton Gardens.
Dr. Georg von Bartók, Privatdozent a. d. Universität Kolozsvár in Ungarn.
Professor Dr. Bruno Bauch, o. ö. Professor a. d. Universität Jena, Wörthstr. 7.
Lehrer Philipp Bauhardt, Mannheim Nr. 4, 16.
Professor Dr. Karl Baur, am Königin Katharinastift Stuttgart, Kernerplatz 1 II.
Carl Becker, Berlin W., Wichmannstr. 4 a.
Dr. phil. Beggerow, Kaiserl. Physiker im Reichs-Marine-Amt, Berlin W. 15, Meierottostr. 3.
Dr. phil. Richard Behm, Arzt, Witten a. d. Ruhr.
Privatdozent Dr. phil. Ernst Bergmann, a. d. Universität Leipzig, Kronprinzenstr. 2 IV.
Dr. Hugo Bergmann, Beamter der k. k. Universitätsbibliothek, Prag VII, Ovenecgasse 330.
Bankier Ludwig Berl, Berlin, Tiergartenstr. 8 b.
Professor Dr. Oskar Bertling, Prediger, Badersleben b. Halberstadt.
cand. phil. Beate Berwin, Berlin W. 30, Bayerischer Platz 1.
Dr. Rudolf Biach, Wien IV, Mayrhofgasse 20.
Dr. W. Bieganski, Primärarzt am allgemeinen Krankenhaus, Czenstochau (Russ. Polen), Teatralnaja 32.
Professor Dr. W. E. Biermann, a. d. Universität Leipzig, Wiesenstraße 3 b.
Geheimer Sanitätsrat Dr. med. Alfons Bilharz, Sigmaringen.
Dr. phil. Henri Birven, Berlin N. 4, Novalisstr. 1.
Bankdirektor Dr. jur. Dietrich Bischoff, Leipzig, Grassistr. 18.
Dr. phil. George Ashton Black, New York, 621 W. 113 th Street.
Bergwerksdirektor Blume, Lipine, O. S.
Dr. phil. Hans H. Bockwitz, München, Herzogspitalstr. 1.
cand. phil. Max Hildebert Boehm, Berlin NW. 52, Spenerstr. 30 II.
Fabrikdirektor Dr. Paul Boehm, Wilmersdorf bei Berlin, Jenaerstr. 14.
Lic. Dr. Boelcke, Dresden-Blasewitz, Deutsche Kaiserallee 39.
Dr. Otto Boelitz, Direktor der Deutschen Schule in Barcelona, Barcelona Calle de Moya 4.
Dr. Bötte, Pfarrer, Allendorf (Werra).
Oberlehrer Dr. B. Bohnenstaedt, Halle a. S., Mühlweg 21 I.
Nicolai Boldyreff, St. Petersburg, Krestowski ostrow, Morskoi pròspekt 1.
Lic. theol. Karl Bornhausen, Privatdozent a. d. Universität Marburg, Marburg a. d. Lahn, Moltkestr. 19.
Cand. class. litt. D. E. Bosselaar jr., Utrecht (Holland), Bleyenbergkade 41.
Privatdozent Dr. Max Brahn, a. d. Universität Leipzig, Leipzig-Gohlis, Wahrenerstr. 20 I.
Eliza Mercédes Brandes (aus Buenos-Aires), Lemgo in Lippe-Detmold, Bismarckstr., Ostertor.

Privatdozent Dr. phil. Otto Braun, a. d. Universität Münster i. W., Klosterstr. 14.

Geheimer Sanitätsrat Dr. Brennecke, Magdeburg, Fürst Leopoldstr. 2.

Referendar Dr. jur. Isaac Breuer, Frankfurt a. M., Obermainanlage 19.

Professeur D. theol. Ph. Bridel, à la Faculté de Théologie de l'Eglise Libre, Lausanne, Route de Morges 15.

Dr. K. R. Brotherus, Universität Helsingfors, Fabrikstraße.

Privatdozent Dr. phil. Friedrich Brunstaed, a. d. Universität Erlangen, Henkestr. 12.

Privatdozent Dr. phil. Nicolai von Bubnoff, a. d. Universität Heidelberg, Oestl. Kurfürstenstr. 8.

Oberlehrer Dr. Artur Buchenau, Charlottenburg, Schloßstr. 46.

Pfarrer H. Bungeroth, Rathstock im Oderbruch.

Dr. E. Bullaty, Neuhaus in Böhmen.

Dr. Kurt Burchardt, Berlin N. 24, Oranienburgerstr. 22.

Dr. Georg E. Burckhardt, Laubach bei Gießen.

Dr. phil. Herbert Buzello, Nordhausen a. H., Marienweg 5.

C.

Dr. Paul Carus, The Open Court Publishing Co. Chicago 378—388 Wabash Ave.

Bruno Cassirer, Verlag, Berlin W. 35, Derfflingerstr. 15.

Privatdozent Dr. Ernst Cassirer, a. d. Universität Berlin W. 50, Pragerstr. 9.

Kapellmeister Fritz Cassirer, Berlin-Westend, Ebereschenallee 7.

Professor Dr. George C. Cell, a. d. Universität Boston, West Newton (Mass.) 371 Walthamstreet.

Dr. Broder Christiansen, Buchenbach i. Schwarzwald.

Pastor von Ciriacy-Wantrup, Langenberg i. Rheinland.

Frau Professor Helène Claparède-Spir, Genf, Champel 11.

Professor Dr. Johannes Classen, Professor am Physikalischen Staats-Laboratorium, Hamburg 26, Ohlendorffstr. 9 II.

Dr. phil. Otto Closs, Jena, Wörthstr. 7.

Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Hermann Cohen, em. o. ö. Professor a. d. Universität Marburg a. d. Lahn, jetzt: Berlin, Luitpoldstr. 32.

Professor Dr. Jonas Cohn, a. d. Universität Freiburg i. B., Talstr. 62.

Dr. med. Max Cohn, Berlin N. 39, Pankstr. 78.

Dr. A. Coralnik, Rom, Italien, Via Parioli 37.

Professor Benedetto Croce, Senatore del Regno, Neapel, Via Atri 23.

D.

Dr. Friedrich Dannenberg, Jena, Zenkerweg 1.

Professeur Dr. Victor Delbos, à l'Université de Paris, Sorbonne, Membre de l'Institut de France, Quai Henry IV 46.

Dr. phil. Jan van Delden, Fabrikant, Gronau i. W.

Professor Dr. Giorgio Del Vecchio, nella R. Università di Bologna, Bologna, via Toscana 3.
Dr. phil. Louis Des Arts, Blankenese b. Hamburg, Busch 5.
cand. med. Gustav Diering, Kiel, Karlstr. 35 II.
Dr. Hugo Dingler, München, Schrandolphstr. 14 I.
Dr. phil. et jur. Oskar Döring, Lübeck, Bismarckstr. 23.
Rechtsanwalt Walther Dörr, Idar a. d. Nahe, z. Zt. Oldenburg i. Großherzogtum, Landtag.
Professor Dr. Grace Neal Dolson, Smith College, Northampton, Mass., U. S. A., 150 Elen.
Dr. H. Dreyer, Florenz, Via dei Bardi 3.
Professor Dr. Hans Driesch, a. o. Professor an der Universität Heidelberg, Uferstr. 52.
Professor Dr. E. Dürr, a. d. Universität Bern, Bern, Seftingstr. 53.
Professor Dr. G. Dwelshauvers, Brüssel, rue du tabellion 8.
Dr. med. Franz Dyck, Arzt, Berlin W., Winterfeldstr. 21 a.
cand. phil. Ch. Dyrssen, Marburg, Bez. Cassel, Marbacherweg 9.
Dr. jur. Hermann Dzialas, Breslau XVI, Morgenzeile 8/9.

E.

Pfarrer Friedrich Ebeling, Dresden-Plauen, Bernhardstr. 84 pt.
Wissenschaftl. Hilfslehrer Dr. Heinrich Eber, Colmar i. Ober-Elsaß.
Dr. Erich Eckertz, Düsseldorf, Uhlandstr. 47.
Prakt. Zahnarzt S. Ehrmann, Werden a. d. Ruhr.
Dr. Rudolf Eisler, Wien II, Schüttelstr. 19 a.
Professor Dr. O. A. Ellissen, Einbeck (Hannover).
Oberlehrer Arthur Ely, Stettin, Wilhelmstr. 23.
Dr. jur. Bernhard Carl Engel, Berlin-Zehlendorf (Wannseebahn), Schützstr. 26.
Dr. phil. Horst Engert, Leipzig, Bayerischestr. 129.
Dr. Enno Enkelstroth, i. Fa. Störtebekerhaus, Ammendorf bei Halle a. S., Schachtstr. 3.
Dr. Gustav Entz, Inspektor am evangelischen Theologenheim, Wien XVIII, Martinsstr. 23.
Jacob H. Epstein, Frankfurt a. M., Hermannstr. 22.
Dipl.-Ing. Georg Erdmann, Assistent der Kgl. Bergakademie, Marburg, Bez. Cassel, Lahntor 4.
Professor Dr. Franz Erhardt, a. d. Universität Rostock, Lloydstr. 9.
Pfarrer Dr. phil. Wilhelm Ernst, Enzheim bei Straßburg i. E.
Geh.-Rat Professor Dr. Rudolf Eucken, Jena, Forstweg.
Privatdozent Dr. phil. Oskar Ewald, a. d. Universität Wien XIX, Scheibengasse 15.

F.

Dr. phil. Karl Fahrion, Stuttgart, Hohenheimerstr. 36 II.
Professor Dr. Richard Falckenberg, o. ö. Professor a. d. Universität Erlangen, Goethestr. 20.

Dr. Hugo Falkenheim, München, Lucile Grahnstr. 38.
Dr. Gustav Falter, Marburg a. d. Lahn, Wehrdaerweg 42 b.
Dr. Anton Feigs, Wolfratshausen im Isartale, Bayern, Berg-Villa.
Kommerzienrat Louis Feist, Frankfurt a. Main, Zeil 114.
Mr. Horace Finaly, Paris, Avenue Hoche 31.
Geheimer Justizrat Professor Dr. Finger, a. d. Universität Halle a. S., Reichardtstr. 2.
Pfarrer Alfred Fischer, Berlin SW. 68, Friedrichstr. 213.
Dr. Ernst Fischer, Oberlehrer in Wollstein (Posen).
Rechtsanwalt Julius Fischer, Karlsruhe (Baden), Kaiserstr. 160.
Oberlehrer G. Fittbogen, Neukölln, Hertzbergstr. 15.
Dr. phil. Paul Flaskämper, Ebenhausen b. München.
Edmund Foerster, wissenschaftl. Hilfslehrer, Posen, Gr. Gerberstr. 40 III.
Frau Dr. Elisabeth Förster-Nietzsche, Weimar, Nietzsche-Archiv, Luisenstr. 36.
cand. phil. Kurt Frankenberger, Jena, Herderstr. 20.
Cand. phil. Fritz Frankfurther, Göttingen, Herzberger Chaussee 19 I.
Dr. Erich Franz, Oberlehrer, Kiel, Sophienblatt 64.
Pfarrer Alexander Frederking, Charlottenburg, Trendelenburgstraße 14 a.
Hofrat Professor Dr. Gottlob Frege, o. ö. Professor a. d. Universität Jena, Forstweg 29.
Privatdozent Dr. Max Frischeisen-Köhler, a. d. Universität Berlin, Berlin-Friedenau, Isoldestr. 10.
Dr. phil. Paul Fritsch, Divisionspfarrer der 21. Division, Mainz, Forsterstr. 29.
Dr. phil. Theodor Fritzsch, Leipzig, Riebeckstr. 10.
Dr. phil. Robert Fritzsche, Universitätsbibliothekar, Gießen, Ludwigstr. 1.
Oberstabsarzt Dr. Jos. Ans. Froehlich, Dresden-N. 8, Lorschwitz, Heideparkstr. 6.
Pfarrer Lic. Emil Fuchs, Rüsselsheim a. M.
Dr. phil. Hans aus der Fuente, Marburg a. d. Lahn, Universitätsstraße 21.

G.

Dr. August Gallinger, München, Leopoldstr. 77 G. II. l.
Dr. phil. Stanislaus Garfein-Garski, Lemberg, Sykstaska 17.
Sanitätsrat Dr. R. Gaul, Stolp i. P.
Dr. Dimitry Gawronsky, Marburg, Bez. Cassel, Weißenburgstr. 16.
Privatdozent Dr. Moritz Geiger, München, Ainmillerstr. 13 I.
Dr. V. Geisler, Prediger, Schöneberg bei Berlin, Colonnenstr. 12.
Dr. Kurt Geissler, Privatdozent a. d. Universität Lausanne, Lonay, Kanton Vaud (Schweiz), Château Roman.
Dr. med. et phil. Gent, Osnabrück, Eisenbahnstr. 8.
A. Gerhardt, Pfarrer in Altsorge bei Driesen.

Fabrikbesitzer Albert Gerlach, Nordhausen a. Harz, Wallrothstr. 2.

Dr. Alfred Giesecke, Verlagsbuchhändler, i. Fa. B. G. Teubner, Leipzig, Poststr. 3.

Dr. Giessler, Erfurt, am Augustapark 2.

Dr. med. Elisabeth Gilbert, verw. Frau Geh. Regierungsrat Professor Dr. Otto Gilbert, Osnabrück, Natruperstr. 1.

Alexander Freiherr von Gleichen-Russwurm, K. b. Kaemmerer, München, Prinzregentenstr. 4.

Landgerichtsdirektor Dr. H. Goebel, Charlottenburg, Tegeler Weg 97.

Oberlehrer Dr. Albert Görland, Hamburg 5, Kreuzweg 12.

Gymnasialdirektor Professor Dr. Ernst Goldbeck, Direktor des Sophiengymnasiums, Berlin C. 22, Weinmeisterstr. 15.

Rechtsanwalt Wilhelm Goldberg, Charlottenburg 4, Waitzstr. 32.

Rudolf Goldscheid, Wien III, 3, Jacquinstr. 45.

Professor Dr. Julius Goldstein, Privatdozent a. d. Technischen Hochschule, Darmstadt, Roßdörferstr. 81.

Privatdozent Dr. Heinrich Gomperz, a. d. Universität Wien XII, Grünbergstr. 25.

Gymnasiallehrer Gabriel Ossipovitsch Gordon, Moskau, Rußland, Bolschaia Sserpuchowskaia Haus Braschnin.

Oberlehrer Dr. Gerhardt Gotthardt, Berlin-Lankwitz, Viktoriastraße 27, ab 1. April, Groß-Lichterfelde-West, Hortensienstr. 10.

Rechtsanwalt Dr. Richard Grasshoff, Berlin W. 57, Bülowstr. 21.

Superintendet a. D., D. theol. Georg Graue, Nordhausen a. H., Promenade 6.

Wilhelm Grauer, Repetent am evangel.-theol. Seminar in Tübingen.

Dr. Eberhard Grisebach, Jena, Kaiser Wilhelmstr. 34.

Dr. Georg Groddeck, Baden-Baden, Yburgstr. 15.

Dr. phil. Felix Gross, Wien IV, Hauptstr. 39.

Frau Clara Gurian, Berlin-Schöneberg, Wartburgstr. 23.

Privatdozent Dr. Julius Guttmann, Breslau, Anger 8.

Professor Dr. med. H. Gutzmann, Universitäts-Professor in Berlin W., Schöneberger Ufer 11.

H.

Marie Hadlich, Kandidatin des höheren Lehramtes, Halle a. S., Mühlweg 37 II.

Privatdozent Dr. P. Haeberlin, a. d. Universität Basel, Binningen bei Basel.

Dr. Theodor Haering, Privatdozent a. d. Universität Tübingen.

Dr. med. Otto Halász, Wien XIX, Döblinger Hauptstr. 24.

Privatdozent Dr. phil. et jur. Emil Hammacher, Bonn, Koenigstr. 34.

Geheimer Hofrat Professor Dr. Adolf Hansen, Dir. d. bot. Garten Gießen, Löberstr. 21.

Fräulein Dr. phil. Frida Hansmann, Worms, Sebastian Münsterstr. 31.

Frau Eduard von Hartmann, Berlin S., Hasenheide 75 II.

Privatdozent Dr. Nicolai Hartmann, Marburg a. Lahn, Ockershäuser Allee 13.

Oberlehrer Dr. P. Hauck, Essen a. Rh., Kaiserstr. 35.
Dr. phil. Hans Hauri, Davos-Platz, Schweiz, Friedericianum.
Dr. med. A. Hecht, Arzt, Beuthen O.-S., Krakauerstr. 6.
Fabrikdirektor Eugen Hecker, Braunschweig, Wolfenbüttelerstr. 11.
Oberlehrer Dr. Hermann Hegenwald, Königsberg i. Pr., Strausstrasse 15.
Dr. Heinz Heimsoeth, München, Leopoldstr. 59 I.
Dr. L. Heinrichs, Vikar, Gütersloh i. W.
Privatdozent Lic. Dr. Gerh. Heinzelmann, Göttingen, Am Feuerschanzengraben 11 II.
Dr. Bernhard Hell, Wickersdorf bei Saalfeld a. S.
Fräulein Marguerite Hellin, cand. phil., Wisch (Vogesen), Elsaß.
Professor Dr. Paul Hensel, a. d. Universität Erlangen, Rathsbergerstrasse 24.
Hauptmann Hans Herrmann, Batteriechef im Feldartillerie-Regiment 29, Ludwigsburg, Schorndorferstr. 25.
Dr. med. H. Herz, prakt. Arzt, Breslau, Kaiser Wilhelmstr. 122.
Dr. phil. J. U. Herz, Forstingenieur, Wien VIII, Krotenthalergasse 10.
Herbert Hess, Berlin W. 15, Pariserstr. 5.
Dr. Sergius Hessen, St. Petersburg, Tawritscheskaja 35.
Professor Dr. phil. G. Dawes Hicks, Professor of Philosophy in University College Cambridge, 9 Cranmer Road.
Dr. phil. J. W. A. Hickson, Montreal (Canada), Mountain street 272.
Friedrich von Hindersin, Kaiserl. Landgerichtsrat a. D., Hannover, Ifflandstr. 31 I.
Dr. phil. Eugen Hirschberg, Berlin-Grunewald, Königsallee 45/47.
Direktor Siegfried Hirschberg, München, Herzogspitalstr. 14.
Professor Dr. Alois Höfler, o. ö. Professor a. d. Universität Wien XIII, 2, Penzing, Onno Kloppgasse 6.
Professor Dr. phil. et med. Richard Hönigswald, Universität Breslau, Breslau V, Tauentzienstr. 7.
Dr. Harald von Hörschelmann, Berlin W. 30, Münchenerstr. 7.
Seminardirigent Lic. Dr. von Hofe, Einbeck (Hannover).
Lehrer Arthur Hoffmann, Ellrich a. Harz, Bahnhofstr. 13.
Oberlehrer Dr. phil. Ernst Hoffmann, Friedenau, Schmargendorferstraße 18.
Dr. Karl Hoffmann, Charlottenburg, Schlüterstr. 64.
Professor Dr. K. B. Hofmann, Hofrat, a. d. Universität Graz, Schillerstrasse 1.
Dr. Paul Hofmann, Assistent am Philosophischen Seminar der Universität Berlin, Nikolassee (Wannseebahn), Paul Krausestr. 7 a.
Rechtsanwalt Dr. G. Hollander, Berlin, Monbijouplatz 4.
Professor Dr. Edmund H. Hollands, Universität Indianapolis, Butler College U. S. A.
Privatdozent Dr. jur. et phil. Felix Holldack, Leipzig, Waldstr. 59.
Dr. Jakob Hollitscher, Wien III, Dampfschiffstr. 4.
Privatdozent Dr. Max Horten, Bonn, Venusbergweg 12.

Dr. phil. G. Huber, Grassau (Oberbayern).

Pfarrer Walther Huber, Gachnang-Islikon, Kanton Thurgau, Schweiz.

Friedrich Freiherr v. Hügel, London-Kensington W., Vicarage Gate 13.

Professor Dr. Edmund Husserl, o. ö. Professor a. d. Universität Göttingen, Hoher Weg 7.

I.

Dr. Bernhard Ihringer, Karlsruhe i. B., Kriegsstr. 137.

Geheimer Reg.-Rat Professor Dr. J. Imelmann, Berlin W. 15, Kurfürstendamm 64.

Privatdozent Dr. Wladimir Iwanovsky, Kasan, Universität, Russland, z. Zt. München, Giselastr. 15, Pension Gisela.

J.

Oberlehrer Dr. Jacobs, Essen a. R., Stadtwald, Eichenstr. 72.

Frau Dora Jacobus-Simonsohn, Berlin-Wilmersdorf, Nikolsburgerplatz 2.

Privatdozent Dr. Günther Jacoby, Research-Fellow in philosophy at Harvard-University, Cambridge (Mass), U. S. A. Sendungen an Geh.-Rat Prof. Dr. Hermann Jacoby, Königsberg i. Pr., Tragheimer Pulverstr. 51 II.

Geheimer Schulrat Hermann Jaeger, Offenbach a. M.

Professor Dr. Erich Jaensch, z. Zt. Halle a. S., Krausenstr. 25.

Dr. Ludwig Jaffé, Berlin-Charlottenburg, Hardenbergstr. 1.

Professor Dr. phil. Max Jahn, Direktor der Städt. Frauenberufsschule, Leipzig, Rathausring 7.

Frau Sophie Jay, Frankfurt a. M., Niddastr. 32.

Professor Dr. W. Jerusalem, Regierungsrat, Wien XIII, 6, Fichtnergasse 2.

Dr. phil. Marie Joachimi-Dege, Frankfurt a. O., Bahnhofstr. 16.

Professor Dr. Karl Joël, Universität Basel.

Privatdozent Dr. phil. et jur. Rudolf Jörges, Privatdozent a. d. Universität Halle, Halle a. S., Seebenerstr. 61.

Dr. phil. Bruno Jordan, Hannover, Glockseestr. 2 II r.

Oberlehrer Dr. Franz Jünemann, Kgl. Gymnasial-Oberlehrer in Neisse (Schlesien), Zollstr. 10.

K.

Privatdozent Dr. Willy Kabitz, Breslau, Kaiserstr. 88.

Landgerichtsrat Dr. Kammrath, Braunschweig, Kleine Campestr. 9.

Justizrat Siegfried Katz, Rechtsanwalt und Notar, Charlottenburg, Leibnizstr. 60.

Kirchenrat D. Dr. Katzer, Pastor primarius a. D., Oberlössnitz-Dresden, Kaiser Wilhelmstr. 19.

Stud. phil. Fritz Kaufmann, Leipzig, König Johannstr. 26 pt.

Dr. phil. Hans Keller, Chemnitz—Altendorf, Wörthstr. 36 I.

Professor Dr. med. et Dr. phil. h. c. Berthold Kern, Obergeneralarzt, Inspekteur der 2. Sanitätsinspektion, Berlin-Wilmersdorf I, Xantenerstr. 4.

Direktor Max Kern, in Fa. Gebr. Hüffer, Lodz (Russland), Wólczanska 243.

Wilhelm Kersten, Düsseldorf, Bismarckstr. 54 I.

Dr. Gustav Kertz, Sekretär des Christl. Vereins junger Männer, Nürnberg, Am Steinthor.

Oberlehrer Dr. phil. Kurt Kesseler, Cottbus, Berlinerstr. 98.

Hermann Graf von Keyserling, Rayküll bei Rappel (Estland).

Dr. med. Paul Kieback, Praktischer Arzt, Drossen.

Pastor Robert Kiefer, Mittelwalde, Reg.-Bez. Potsdam.

Professor Dr. Walter Kinkel, Professor a. d. Universität Gießen, Gießen, Plockstr. 11.

Dr. Gerhardt Kip, Neuenhaus in Hannover.

† Oberbürgermeister Dr. Martin Kirschner, Berlin N. W., Alt Moabit 90.

Dr. phil. Tim Klein, Berlin-Halensee, Joachim-Friedrichstr. 13 III.

Franz Kluxen, cand. phil., Münster i. Westf., Langenstr. 1.

Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Adolf Kneser, o. ö. Professor a. d. Universität Breslau, Breslau 16, Hohenlohestr. 11.

Dr. phil. Carl Knüfer, Assistent des philosoph. Seminars der Universität Berlin, Groß-Lichterfelde-West b. Berlin, Roonstr. 31.

Professor Dr. E. König, Sondershausen.

Pastor Karl König, Bremen-Horn.

Lic. theol. P. Wilhelm Koepp, Strenz-Naundorf bei Belleben, Pfarrhaus, Provinz Sachsen.

Dr. Adolf Köster, Privatdozent a. d. Technischen Hochschule München, München-Gauting, Pippinstr. 30.

Pfarrer Dr. Heinrich Kofink, Crispenhofen, Post Weißbach, Württemberg.

Otto Kohlmann, Greiz, Zeulenrodaerstr. 23.

Kgl. Kreisschulinspektor Kohlmeyer, Jarotschin i. Posen.

Professor Dr. Ph. Kohnstamm, a. d. Universität Amsterdam, N. Keizersgracht 48.

Professor Lic. theol. Dr. Koppelmann, Privatdozent a. d. Universität Münster i. Westf., Breul 12.

Professor Dr. Arnold Kowalewski, Universität Königsberg i. Pr., Rhesastr. 9 II.

Dr. Victor Kraft, Beamter der K. K. Universitäts-Bibliothek, Wien VII, Burggasse 93.

Dr. med. Joseph Kremer, Graz-Liebenau.

Hauptlehrer Ernst Krieck, Mannheim, Rennershofstr. 25.

Privatdozent Dr. Richard Kroner, a. d. Universität Freiburg i. Br., Schwimmbadstr. 19.

Professor Dr. Felix Krueger, a. d. Universität Halle a. S., Henriettenstr. 21 A.

Dr. Bronsilaw Krystal, Warschau, Widok 18.

Oberlehrer Dr. Felix Kuberka, a. d. Kgl. Oberrealschule in Suhl in Thüringen, Cecilienstr. 9.

Professor Dr. Eugen Kühnemann, Universität Breslau, Breslau-Krietern, Altes Schloss.

Dr. phil. Alfred Kühtmann, Bremen, Contrescarpe 202.

Professor Dr. Oswald Külpe, a. d. Universität Bonn, Beringstr. 5.

Georg Küspert, Inspektor am Königl. Prot. Alumneum in Ansbach (Bayern).

Privatdozent Dr. Friedrich Kuntze, a. d. Universität Berlin, Tile Wardenbergstr. 29.

Alexander Kunzmann, St. Petersburg, Uliza Zukowskago, Möbliertes Haus Mon Repos Nr. 7. Nordwestliche Eisenbahnen, Station Elisatvetino, Ortschaft Nikolajewka, Eugenien Prospekt, eigenes Landhaus.

L.

Rechtsanwalt Erich Lambeck, Berlin W. 30, Eisenacherstr. 21.

Dr. J. Lange-Lonkorrek, Lonkorsz, Westpreussen.

Dr. phil. Heinrich Lanz, Marburg a. d. Lahn, Savignystr. 21.

Missionar B. Lanzemis, Jharsuguda, Railway Station, East India (Britisch Idien).

Dr. phil. Adolf Lapp, Schriftsteller, Frankfurt a. M., Waidmannstr. 13.

Privatdozent Dr. phil. Iwan Lapschin, a. d. Universität St. Petersburg, Kirotchnaja 7.

Professor Dr. Emil Lask, a. d. Universität Heidelberg, Heidelberg, Rosenbergweg 3.

Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Adolf Lasson, Friedenau-Berlin, Handjerystr. 49.

Pastor Georg Lasson, an St. Bartholomäus, Berlin N. O. 43, Am Friedrichshain 7 II.

Johannes A. Leber, Berlin W. 62, Maaßenstr. 34.

Professor Dr. A. Leclère, Privatdozent a. d. Universität Bern, Fribourg e/S., Avenue de Pérolles 71.

Verlagsbuchhändler Paul Lehmann, i. Fa. Otto Hendel Verlag, Halle a. S., Grosse Brauhausstr. 17.

Professor Dr. Rudolf Lehmann, a. d. Akademie Posen W. 3, Derfflingerstr. 7 I.

Privatdozent Dr. phil. Lic. theol. Otto Lempp, Universität Kiel, Waldemarstr. 1 I.

Professor Dr. Hermann Leser, a. d. Universität Erlangen, Burgbergstr. 41 I.

A. Levy, Hamburg, Fruchtallee 69.

Dr. Heinrich Levy, Suhl i. Th. (z. Zt. Friedenau, Wilhelmstr. 12).

Dr. J. A. Levy, Advokat, Amsterdam.

Professor Dr. Levy-Brühl, Paris, Rue Lincoln 7.

Dr. phil. Albert Lewkowitz, Breslau XIII, Kronprinzenstr. 21.

Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48, stellvertretender Geschäftsführer der Kantgesellschaft.

Franz v. Liel, Kgl. Regierungsassessor, München, Franz Josephstrasse 25 III.

Professor Dr. E. Liljeqvist, Professor der praktischen Philosophie a. d. Universität Lund, Schweden.

Justizrat Dr. Karl Linckelmann, Rechtsanwalt und Notar, Hannover, Seelhorststr. 39.

Dr. Hans Lindau, Berlin-Charlottenburg, Kantstr. 123.

Professor Dr. Walter von Lingelsheim, Direktor des Kgl. Hygienischen Institutes, Beuthen O.-S.

Privatdozent Dr. Paul Linke, Jena, an der Westschule 3.

Karl Linnebach, Militär-Intendanturassessor und Vorstand der Intendantur der 29. Division, Freiburg i. B., Zähringerstr. 9.

Professor Dr. Edmund v. Lippmann, Dr. Ing. E. H. der Kgl. Techn. Hochschule in Dresden, Halle a. S., Raffineriestr.

Ingenieur Curt Lipson, Reval, Rußland, Bahnhofpromenade 4.

Professor Dr. N. Losskij, Privatdozent a. d. Universität St. Petersburg, Kabinetskaja 20.

Dr. phil. Samuel Lourié, Heidelberg, Goethestr. 3.

Professor Dr. A. O. Lovejoy, John Hopkins Universität, Baltimore. (Maryland) U. S. A.

Oberlehrer Dr. Victor Lowinsky, Wilmersdorf, Kaiserallee 32.

Frau Dr. Fanny Lowtzky, Coppet (Schweiz), Villa „Les Saules".

Dr. pol. et phil. Georg von Lukács, Budapest VI, Stadtwäldchen Allee 20 a, (z. Zt. Heidelberg, Uferstr. 8 a.).

M.

Karl Malsch, Buchdruckereibesitzer, Karlsruhe (Baden), Adlerstr. 21.

Oberlehrer Professor Dr. R. Manno, Dortmund, Johannesstr. 29.

Dr. phil. Siegfried Marck, Freiburg i. Br., Colombistr. 29.

Amtsgerichtsrat Ernst Marcus, Essen a. R., Schubertstr. 11.

Dr. Piero Martinetti, Castellamonte, Provinz Turin, Italien.

Professor Dr. Anton Marty, a. d. Deutschen Universität in Prag II, Mariengasse 35.

M. Philipps Mason, Boston, Mass., U. S. A. 371 Commonwealth Avenue.

Professor Masuch, am Kgl. Gymnasium Hohensalza (Posen) Bahnhofstr. 43 I.

Cand. ling. orient. Emil Mauring, St. Petersburg, Karpowka 25.

Fritz Mauthner, Schriftsteller, Meersburg (Bodensee), Glaserhäusle.

Edwin D. Mead, The World Peace Foundation, Boston, Mass., U. S. A., 29 a Beacon Street.

Dr. Walter Mechler, Hannover, Brüderstr. 3 II.
Verlagsbuchhändler Dr. Felix Meiner, Leipzig, Kurzestr. 8.
Professor Dr. A. v. Meinong, a. d. Universität Graz.
Mathias F. Meixner, Wien IV, Radekgasse 2.
Dr. phil. Stanley Alfred Mellor, Minister of Church of Our Father, Warrington, England, 31 Wilson Patten St.
Dr. Valamir von Meltzl, Privatdozent a. d. Universität Kolozsvár in Ungarn, Uránia p.
Oberlehrer W. Mendelssohn, Straußberg i. d. Mark, Wilhelmstr. 13.
Lehrerin Kaethe Menges, Berlin NW. 5, Perlebergerstr. 47.
Privatdozent Dr. Alfred Menzel, a. d. Universität Kiel, Beselerallee 68.
Professor Dr. Paul Menzer, a. d. Universität Halle, Richard Wagnerstrasse 27 A.
Privatdozent Dr. phil. Wilhelm Metzger, a. d. Universität Leipzig, Alexanderstr. 45 II.
Frau Bertha Meyer, Dresden-A., Lennéstr. 2.
Frau Landgerichtsrat Anna Meyer-Liepmann, Berlin, Viktoriastrasse 31.
Dr. J. G. Meyer, Finkenau bei Coburg.
Friedrich Meyerholz, Präparandenanstaltsvorsteher, Diepholz (Hannover).
Dr. Emile Meyerson, Paris, 78 Boulevard Malesherbes.
Geh. Reg.-Rat Stadtschulrat Prof. Dr. Carl Michaelis, Berlin W. 35, Derfflingerstr. 17.
Dimitri Michaltschew, ord. Docent der syst. Philosophie a. d. Universität in Sofia (Bulgarien), Ulitza „Tsar Krum“ 34.
Dr. phil. Hermann Michel, Chefredakteur von Brockhaus-Lexikon, Leipzig, Haydnstr. 8.
E. Morris Miller, c./o. Public Library, Melbourne; Lieferstelle: Buchhandlung Karl W. Hiersemann, Leipzig, Königstr. 29.
Alexis Minor, Moskau, Lubjanski Pr. 3.
Professor Rod. Mondolfo, a. d. Universität Turin, Corso Vinzaglio 36.
Frau Emma Mitterdorfer, Amstetten, Nieder-Österreich.
Professor Rod. Mondolfo, a. d. Universität Turin, Corso Vinzaglio 36.
Dr. M. Garcia-Morente, Professor a. d. Universität Madrid, Madrid, Spanien, Serrano 36—4°.
Dr. med. et phil. Georg Moskiewicz, Breslau, Charlottenstr. 12.
H. Moysset, Redakteur an der Revue des Deux-Mondes, Paris, 6 rue de Commaille.
Dr. Leo Müffelmann, Generalsekretär des Hansabundes, Rostock, Augustenstr. 96.
Privatgelehrter Carl Müller-Braunschweig, Schmargendorf bei Berlin, Oynhauserstr. 4.
Professor Conrad Müller, Charlottenburg, Oranienstr. 2.
Dr. med. Robert Müllerheim, Berlin W., Burggrafenstr. 6.
Referendar Fritz Münch, cand. phil., Jena, St. Jakobstr. 18 I.

N.

Realgymnasialdirektor Prof. Dr. Nath, Pankow bei Berlin, Borkumstrasse 17.

Professor Dr. Paul Natorp, o. ö. Professor a. d. Universität Marburg, Marburg a. d. Lahn, Wirthstr. 36.

Rechtsanwalt Dr. Oscar Netter, Berlin W. 30, Bayerischer Platz 4.

Professor Dr. David Neumark, am Hebrew College Cincinnati (Ohio), U. S. A., 2854 Winslow Ave.

Oberpostsekretär Karl Neuwirth, Heilbronn a. Neckar, Villmathstraße 45.

Dr. med. Robert Nitzsche, (A. Zosimus) Dubuque (Jowa) U. S. A., 41 Diagonal.

Professor L. Noël, a. d. Universität Löwen (Belgien), Rue de Tirlemont 126.

Privatdozent Dr. Hermann Nohl, a. d. Universität Jena, Stoystr. 3.

Oberlehrer Fr. Nohlen, Langenberg (Rheinland), Donnerstr. 13.

O.

Privatdozent Dr. Konstantin Oesterreich, Tübingen, Hechingerstraße 26.

Privatdozent Dr. Fr. Ohmann, Bonn, Königstr. 65.

Professor Dr. José Ortega y Gasset, Universität Madrid, Callé de Zurbano 22.

Pfarrer Dr. Heinrich Ostertag, Gleissenberg bei Burghaslach, Bayern, Mittelfranken.

Dr. phil. John M. O'Sullivan, Dublin (Irland), 48 Morehampton Road.

P.

Dr. phil. Ernst Pariser, Jena, Beethovenstr. 9.

Oberlehrer Dr. Johannes Paulsen, Altona, Düppelstr. 5.

Stadtpfarrer R. Paulus, Besigheim in Württemberg.

Professor Dr. phil. Stefan Pawlicki, a. d. Universität Krakau, Lobzoweska 10.

Bankdirektor Wilhelm Freiherr v. Pechmann, München, Bayrische Handelsbank, Maffeistr.

Dr. Karl Petraschek, München, Magdalenenstr. 24.

Frau Annie Pevsner, Leipzig, Schwägrichenstr. 11.

Dr. phil. Adolf Phalén, Privatdozent a. d. Universität Upsala, Upsala, Schweden, Salag 29 B.

Dr. Hans Pichler, Graz-Kroisbach, Hamerlingstr. 7.

Kaufmann Alfred Pippel, Lodz, Nawrot No. 2.

Professor Dr. H. Planer, Arnstadt i. Thür., Gartenstr. 7.

Dr. Walter Poetschel, Breslau, Paulstr. 12.

Dr. iur. Walter Pollack, Charlottenburg, Berlinerstr. 48.

Lic. Dr. Arno Pommrich, Dresden-A., Münchenerstr. 24.

Dr. med. Max von der Porten, prakt. Arzt, Hamburg, Tesdorpfstr. 5.
Dr. phil. Hans Prager, Wien XIX, 1, Leidesdorfgasse 15.
cand. phil. Agnes Preyer, Göttingen, Friedlaenderweg 7 I.
Oberlehrer Professor Bernhard Puppe, Kgl. Gymnasium, Schneidemühl.

R.

Direktor Dr. Alfred Rausch, Rektor der Latina, Halle a. S., Königstrasse 94.
Professor Dr. Adolfo Ravá, Universität Messina (Italien).
Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Johannes Rehmke, Universität Greifswald, Am Graben 3.
Stadtrat Hermann Reichardt, Magdeburg, Beethovenstr. 2.
Oberbibliothekar Dr. Johannes Reicke, Göttingen, Schildweg 22.
Stadt- und Kreisschulinspektor Dr. Arnold Reimann, Berlin W. 57, Winterfeldstr. 25.
Privatdozent Dr. Adolf Reinach, a. d. Universität Göttingen, Steinsgraben 28.
Oberlehrer Dr. phil. W. Reinecke, Zoppot, Frantziusstr. 21.
Professor Dr. Reininger, Universität Wien IX, 2, Giessergasse 6.
Pastor Reinstein, Cröllwitz bei Dürrenberg (Prov. Sachsen).
Freiherr Albin von Reitzenstein, Major z. D., Berlin W. 50, Augsburgerstr. 38.
Rechtsanwalt Dr. Paul Remak, Berlin, Ritterstr. 64.
A. Reuber, Philos., Steglitz, Ahornstr. 19.
Dr. Gustav Reyscher, Intendanturrat a. D., Würzburg, Alleestr. 20 I.
Kgl. Ober-Realschuldirektor H. Richert, Posen, Königsplatz 6 a.
Augenarzt Dr. med. Richter, Zeitz.
Dr. Gustav Richter, Mähr. Ostrau, Villa Richter.
Geheimer Hofrat Professor Dr. Heinrich Rickert, a. d. Universität Freiburg i. Br., Thurnseestr. 66.
Dr. Kurt Riezler, Kaiserl. Legationsrat, Schoeneberg b. Berlin, Hewaldstr. 10.
Dr. phil. Lenore Ripke-Kühn, Halensee b. Berlin, Joachim Friedrichstr. 21.
Dr. Swetomir Ristitsch, Belgrad (Serbien) Pope Lukasstr. 25.
Dr. Albert Ritter, Mainz, Stadthausstr. 11.
Professor Dr. Christian Ritter, Oberlehrer a. D., Weimar, Am Horn 55.
† Professor Dr. P. H. Ritter, ord. Professor der Philosophie in Utrecht.
Professor Dr. jur. Francisco Rivera Pastor, Universität Madrid, Principe de Vergara, 23.
Professor Dr. Roll, Oberlehrer, Altona-Ottensen, Eulenstr. 2.
Dr. Karl von Roretz, Assistent der k. k. Hofbibliothek, Wien III/2, Marxergasse 17.
Marine-Oberkriegsgerichtsrat Rosenberger, im Reichs-Marine-Amt, Groß-Lichterfelde, Unter den Eichen 114.

Gymnasialprofessor A. Rosikat, Königsberg i. Pr., Wilhelmstr. 7 a.
Rechtsanwalt Stanislaus Rothballer, Memmingen, Bayern, Furthgasse 6 II.
Privatdozent Dr. M. Rubinstein, Moskau, Powarskaja, Trubnikowsky 26, Wohnung 33.
Erich Ruckhaber, Berlin SW. 61, Großbeerenstr. 17 A.
Professor Dr. H. Rudolph, Pfaffendorf a. Rh. (Kreis Koblenz), Emserstrasse 117.
Privatdozent Dr. Arnold Ruge, Heidelberg, Burgweg 9.
Landrichter Dr. Max Rumpf, Dozent a. d. Handelshochschule Mannheim, Mannheim-Feudenheim, Schützenstr. 20.
Dr. Maximilian Runze, Prediger und Dozent a. d. Humboldt-Akademie, Mitglied des Hauses der Abgeordneten, Berlin NW. 52, Calvinstr. 14.
Pastor Dr. theol. J. A. Rust, Utrecht, Holland, Lange Nieuwstraat 3.

S.

Dr. med. Fritz Sachs, Berlin W. 15, Wielandstr. 24.
Rechtsanwalt Dr. jur. Leonhard Salamonski, Berlin W. 30, Haberlandstr. 4.
Gutsbesitzer Albert Salomon, Pfaffendorf a. Rh. bei Coblenz.
Dr. phil. et jur. Max Salomon, Frankfurt a. M., Guiollettstr. 8.
Oberlehrer Dr. Walther Sange, Charlottenburg, Weimarerstr. 34 I.
Pfarrer O. Saurbier, Hohenebra bei Sondershausen.
Professor Léon Sautreaux, Agrégé de Philosophie, Lycée de Grenoble, Grenoble, 17 Cours St. André.
Adolf Schafheitlin, Anacapri, Isola di Capri, Italien.
Stud. phil. Walther Schauinsland, Bremerhaven, Bremerstr. 26.
Frau Anna Schellenberg, Mannheim, O. 3. 5.
Dr. phil. Ernst Schertel, Privatgelehrter, Hof a. d. Saale, Altstadt 2.
Bruno Scheunemann, Inhaber der Hof-Buch- und Steindruckerei von C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S., Lindenstr. 66.
Dr. W. Schink, Jena, St. Jakobstr. 8.
Max Schlesinger, Berlin W. 35, Karlsbad 4 a.
Dr. med. Ernst Schloß, 1. Assistent am Waisenhaus der Stadt Berlin, Berlin SW., Großbeerenstr. 96, ab 1. April, Berlin NW., Elberfelderstr. 32.
Direktor Dr. Ferdinand Jakob Schmidt, Direktor der Margaretenschule, Berlin O. 27, Ifflandstr. 11.
† Geh. Konsistorial-Rat Professor D. Dr. phil. Wilhelm Schmidt, ord. Professor a. d. Universität Breslau, Monhauptstr. 1 c.
Dr. Wilhelm Schmidt, Seminarlehrer, Löbau, Sachsen.
Oberlehrer Dr. Karl Schmitt, Königsberg i. Pr., Landhofmeisterstrasse 2.
Direktor Dr. Schmitz, des Realgymnasiums in Langenberg (Rheinland).
Professor Dr. Otto Schneider, Bremen, Fitgerstr. 23.

Hauptmann a. D. Dr. jur. Georg Schnell, Berlin NW. 52, Rathenowerstr. 2.

Frau Julie Schnitzler, Cöln, Hardefuststr. 7.

Rechtsanwalt Otto Schnitzler, Cöln, Sachsenring 12.

Theodor von Schön, Charlottenburg, Giesebrechtstr. 21.

Professor Dr. Otto Schöndörffer, am Kgl. Friedrichs-Kollegium, Königsberg i. Pr., Wilhelmstr. 3.

Professor Dr. Ernst Schrader, Privatdozent an der Technischen Hochschule, Darmstadt, Heinrichstr. 136 III.

Kaufmann Franz Schraube, Hauptmann a. D., Halberstadt, Voigtei 48.

Professor Dr. Richard von Schubert-Soldern, Görz, Corso F. G. 89.

Frau Oberregierungsrat Paul Schuch, Cöln, Kaesenstr. 26.

Oberzollkontrolleur John Schult, Hamburg, Kippingstr. 8.

Professor Dr. Julius Schultz, Berlin NO. 43, Friedenstr. 111.

Geheimer Hofrat Professor Dr. Gerhard von Schulze Gaevernitz, Freiburg i. Br., Schwaighofstr. 9.

Oberlehrer Dr. H. Schumann, Oppeln, Malapanerstr. 51 a.

Professor Dr. P. Schwartzkopff, am Gymnasium zu Wernigerode a. Harz.

Sanitätsrat Dr. Seiffart, Nordhausen a. Harz, Ritterstr. 3.

Dr. Charles Sentroul (Agrégé à l'Ecole St. Thomas, Louvain), z. Z. Professor an der „Faculté libre de Philosophie" in Sao Paolo (Brasilien) Mosteiro Sao Bento.

Dr. Wilhelm Sesemann, St. Petersburg, Wassily Ostrow, 11 Linie Nr. 28, Qu 6.

Geh. Hofrat Dr. phil. hon. c. Ernst von Sieglin, Fabrikbesitzer, Stuttgart, Felgersburg.

Geh. Kommerzienrat Dr. Ed. Simon, Berlin W. 10, Victoriastr. 7.

Professor Dr. William Benjamin Smith, The Tulane University of Louisiana, New-Orleans (Louisiana) Gibson Hall, Tulane Campus, U. S. A.

Dr. phil. Kiichiro Soda aus Japan, Paris, 10 Avenue de Montespan.

Dr. A. J. de Sopper, Amsterdam, Jan Luykenstraat 44.

Gottfried Spemann, Verlagsbuchhändler, i. Fa. W. Spemann, Stuttgart, Hermannstr. 5.

Professor Dr. H. Spitta, a. d. Universität Tübingen.

Professor Dr. Hugo Spitzer, o. ö. Universitätsprofessor Graz, Richard Wagner-Gasse 27.

Dr. med. Josef Stadler, Badearzt Bad Bertrich (Mosel), z. Z. Ibbenbüren i. Westfalen.

Oberlandesgerichtsrat Walter Staffel, Dresden-Blasewitz, Kaiserallee 2.

Stud. phil. Margarete von Stammler, Bonn, Poppelsdorfer Allee 2.

Geh. Justizrat Prof. Dr. jur. et Dr. phil. h. c. Rudolf Stammler, Halle a. S., Reichardtstr. 13.

Oberlehrer Heinrich Starcke, Hannover, Ferdinand Wallbrechtstraße 15 III.

Privatgymnasialdirektor Dr. phil. C. N. Starke, Kopenhagen, Lykkesholmsallee 31.

Gymnasialprofessor a. D. Dr. Staudinger, Darmstadt, Inselstr. 26.

Dr. phil. Arthur Stein, Berlin W. 10, v. d. Heydtstr. 1 III.

Dr. jur. Kurt Steinitz, Rechtsanwalt beim Oberlandesgericht, Breslau XIII, Kaiser Wilhelmstr. 57.

Professor Julius Stern, Baden-Baden, Scheibenstr. 15.

Dr. Kurt Sternberg, Berlin W. 15, Bayrischestr. 35.

Universitätsprofessor Dr. J. Stilling, Straßburg i. E., Murnerstr. 1.

Frau Reichsanwalt K. Stitzer, Leipzig, Andreasstr. 2.

Johannes Stouda, Frankfurt a. M., Wiesenstr. 107.

Dr. phil. Ivan Ssergeiewitsch Stschukin, Moskau, Znamenka, 8 Grand Znamenski Pereoulok, Eigenes Haus.

Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Carl Stumpf, o. ö. Professor a. d. Universität Berlin, Berlin W., Augsburgerstr. 45.

Justizrat Dr. jur. August Sturm, Rechtsanwalt und Notar, Naumburg a. d. Saale, Markt 19.

Dr. phil. Walter Sulzbach, Frankfurt a. Main, Westendstr. 47.

Pastor em. Dr. Emil Sulze, Dresden-Altstadt, Reinickestr. 11.

stud. phil. Hans Sveistrup, Berlin NW. 52, Spenerstr. 30, Gartenhaus II.

Kgl. Universitätsprofessor Dr. B. W. Switalski, Braunsberg i. Ostpr., Langgasse 10.

T.

Professor Dr. Takahiko Tomoyeda, Professor a. d. Kaiserl. Universität zu Kyoto, Japan; z. Zt. Leipzig, Simsonstr. 9 III.

Dr. Wladyslaw Tatarkiewicz, Warschau, Wiejska 17.

Professor Dr. Frank Thilly, Ithaka, New-York, U. S. A., Cornell University, 9 East Ave.

Privatdozent Dr. Anton Thomsen, Kopenhagen, Rosengaarden 14.

Bezirksamtsassessor K. Th. Thurmann, Vohenstrauß, Oberpfalz, Bayern.

Attaché Kuno Tiemann, Berlin W. 15, Konstanzerstr. 4.

Dr. phil. Charles H. Toll, Amherst (Mass.), U. S. A., Lincoln Avenue 13.

Dr. phil. Heinrich Tongers, Kleinholum bei Esens (Ostfriesland).

Oberlehrer F. Traebert, Hannover-Linden, Beethovenstr. 8.

Dr. phil. Hermann Türck, Schwerin i. M., Rostockerstr. 30 III.

U.

Professor Dr. Wilhelm Uebele, Reutlingen, Württemberg, Schillerstraße 20.

Oberlehrer Dr. Alois Uhl, Berlin W., Motzstr. 50 I.
Professor Dr. Rudolf Unger, a. d. Universität München, Kaulbachstraße 87 II.

V.

Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Hans Vaihinger, a. d. Universität Halle a. S., Reichardtstr. 15, Geschäftsführer der Kantgesellschaft.
Dr. Theodor Valentiner, Oberlehrer am Alten Gymnasium, Bremen, Kohlhökerstr. 14.
Dr. med. Friedrich Vent, prakt. Arzt, Stettin, Bismarckstr. 6.
Privatdozent Dr. phil. Johannes Maria Verweyen, a. d. Universität Bonn, Coblenzerstr. 70.
Professor Dr. med. et phil. Max Verworn, o. ö. Professor a. d. Universität Bonn, Direktor des physiologischen Instituts, Nußallee 11.
Pastor Dr. Lukas Viëtor, Pretoria, Transvaal, Postfach Nr. 328, (via Southampton).
Dr. phil. Alexander Vietzke, Berlin NW. 21, Turmstr. 42 III.
G. Vocke, Amtsrichter, Günzburg i. B.
Geheimer Hofrat Professor Dr. Volkelt, a. d. Universität Leipzig, Auenstr. 3.
Dr. h. c. Ernst Vollert, Verlagsbuchhändler, Berlin SW., Zimmerstraße 94.
Professor Dr. Karl Vorländer, Solingen, Felderstr. 46.
Lic. Dr. E. Vowinckel, Realschuldirektor, Mettmann, Rheinprovinz.

W.

Schulrat Robert Waeber, Schmargendorf bei Berlin, Marienbaderstr. 1—2.
Privatmann Gustav Wagner, Achern (Baden).
Professor Dr. J. Waldapfel, Professor am Übungsgymnasium des Kgl. Ungarischen Seminars für Kandidaten des höheren Schulamtes, Budapest I, Villányi-út 13.
Geh. Hofrat Professor Dr. Oskar Walzel, Professor a. d. Technischen Hochschule und a. d. Kunstakademie, Dresden-Altst., Marschnerstraße 27.
Amtsgerichtsrat Arthur Warda, Königsberg i. Pr., Tragheim, Pulverstraße 21.
Lecturer C. C. J. Webb, M. A. Oxford, Magdalen College.
Dr. R. Wedel, Privatgelehrter, München, Prinzregentenstr. 8.
Dr. Richard Wegener, Berlin-Halensee, Georg Wilhelmstr. 20.
Professor Dr. K. Weidel, Oberlehrer, Magdeburg, Tauentzienstr. 9.
Dr. Hans Wendland, Berlin W., Winterfeldstr. 25.
Professor Dr. Charles Werner, a. d. Universität Genf, Route de Florissant 4.
Pfarrer Otto Werner, Wolfsbehringen bei Großenbehringen, S.-C.-G.

Professor Dr. Alexander Wernicke, a. d. Technischen Hochschule Braunschweig.

Hof- und Gerichtsadvokat Dr. Anton Wesselsky, Wien XVIII, Währingstr. 93.

Dr. Heinrich Wiegershausen, Rheinsberg i. Mark.

Rabbiner Dr. Max Wiener, Stettin, Schulstr. 1.

Pfarrer D. Richard Wilhelm, Tsingtau, Kiautschou, China.

Landrat Paul Winckler, Salsitz-Neuhaus bei Zeitz.

Geh.-Rat Professor Dr. Wilhelm Windelband, Universität Heidelberg, Landfriedstr. 14.

Dr. phil. et med. K. Wize, Ježewo bei Borek (Prov. Posen).

Professor D. Dr. G. Wobbermin, Breslau 18, Carmerstr. 17.

Justizrat Dr. Wolf, Dresden, Johann Georgen-Allée 5.

Privatdozent Dr. phil. Emil Wolff, a. d. Universität München, Arcisstraße 26.

Privatdozent Dr. Hellmut Wolff, Direktor des Statistischen Amtes der Stadt Halle, Halle a. S., Richard Wagnerstr. 33.

Max Wolff, Konrektor der Seminar. Übungsschule des Oberlyzeums Brandenburg a. Havel, Havelstr. 13.

stud. iur. Max G. H. Wolff, z. Zt. Friedenau, Menzelstr. 36.

Dr. jur. et phil. Karl Wollf, Dramaturg der Kgl. Hoftheater München, Römerstr. 26.

Wladimir Wrana, Schulleiter in Laskes, Post Zlabings (Süd-Mähren).

Professor Dr. Max Wundt, a. d. Universität Straßburg i. E., Elsässerstraße 5.

Oberlehrer Dr. Paul Wüst, Düsseldorf-Grafenberg, Burgmüllerstr. 23.

Oberlehrer P. Wust, Neuß a. Rh., Tückingstr. 21 I.

Z.

Professor Dr. Theobald Ziegler, emerit. Universitätsprofessor, Frankfurt a. M., Gervinusstr. 16.

Geheimer Medizinalrat Professor Dr. Theodor Ziehen, Wiesbaden, Parkstr. 36.

Dr. Hans Zimmer, Verlagsschriftleiter a. Bibliogr. Institut, Leipzig-R., Constantinstr. 8 III.

Dr. phil. Eberhard Zschimmer, Jena, Sophienstr. 6 III.

Dr. Max von Zynda, Coblenz, Camensstr. 10.

Institute.

Universitätsbibliotheken.

Bonn, Königliche Universitäts-Bibliothek.
Braunsberg i. Ostpr., Bibliothek der Königlichen Akademie.
Charkow, Kaiserl. Russische Universität: Hauptbibliothek.
Erlangen, Kgl. Universitätsbibliothek (Oberbibliothekar Dr. Heiland).
Göttingen, Kgl. Universitätsbibliothek.
Königsberg i. Pr., Königliche Universitätsbibliothek. Vermittlungsstelle Ferd. Beyer'sche Buchhandlung, Königsberg i. Pr.
Lund, Kgl. Universitäts-Bibliothek; Kommissionär Hjalmar Möllers Universitäts-Buchhandlung, Lund, Schweden.
Marburg, Königliche Universitäts-Bibliothek; Direktor: Dr. Roediger.
Messina, R. Università.
Straßburg i. E., Kaiserliche Universitäts- und Landes-Bibliothek; Direktor: Geheimer Regierungsrat Dr. Wolfram.

Universitätsseminare.

Belgrad, Philosophisches Seminar der Universität.
Bonn, Philosophisches Seminar der Universität; Direktor: Prof. Dr. O. Külpe.
Breslau, Philosophisches Seminar der Universität; zu Händen des Kgl. Seminaraufsehers Wolter.
Dresden, Philosophisch-Pädagog. Seminar, Kgl. Techn. Hochschule, Dresden-A., Bismarckplatz.
Greifswald, Philosophisches Seminar der Universität; Direktor: Professor Dr. Hermann Schwarz.
Heidelberg, Philosophisches Seminar der Universität.
Jena, Philos. Seminar, errichtet von der Philosophischen Gesellschaft; Bibliothekar Dr. Friedrich Dannenberg, Jena, Beethovenstr. 9.
Leipzig, Philosophisches Seminar der Universität, Bornerianum; Direktor: Geheimer Hofrat Professor Dr. Johannes Volkelt.
Leipzig, Philosophisch-Pädagogisches Seminar der Universität, Universitätsstr. 13; Direktor: Professor Dr. Eduard Spranger.
Marburg, Philosophisches Seminar der Universität; Direktor: Professor Dr. Paul Natorp.
Straßburg i. E., Philosophisches Seminar der Universität (Kollegiengebäude).
Tübingen, Bibliothek des Evangelisch-theologischen Seminars (Stift).
Tübingen, Philosophisches Seminar der Universität; Direktor: Professor Dr. Erich Adickes.

Bibliotheken Höherer Schulen.

Coblenz, Kaiser-Wilhelm-Realgymnasium.

Itzehoe, Kaiser Karl-Schule — Realgymn. und Realsch. — Direktor: Dr. Halfmann.

Kirchenbibliotheken.

Berlin, Bibliothek der St. Nicolaikirche; Vertreter: Prediger Göhrke, Berlin C. 2, Poststr. 15.

Hof-, Staats- und Stadtbibliotheken.

Aachen, Stadtbibliothek, Direktor Dr. Moritz Müller, Aachen, Fischmarkt 3.

Altenburg in S.-A., Herzogliche Landesbibliothek; Geh. Hofrat Professor Dr. Hermann Kluge.

Bern, Stadt-Bibliothek (Stadt- und Hochschulbibliothek), Oberbibliothekar Professor Dr. W. W. F. von Mülinen.

Bremen, Stadtbibliothek, Stadtbibliothekar Professor Dr. H. Seedorf, Bremen.

Bromberg, Stadtbibliothek Bromberg, Friedrichsplatz 1; Stadtbibliothekar Professor Dr. Georg Minde-Pouet.

Cöln a. Rh., Stadtbibliothek Gereonskloster 12; Direktor: Professor Dr. Adolf Keysser.

Darmstadt, Großherzogliche Hofbibliothek, Residenzschloß, Direktor: Dr. Schmidt.

Dresden, Königliche Öffentliche Bibliothek; Direktor: Geh. Regierungs-Rat Hubert Ermisch.

Düsseldorf, Landes- und Stadtbibliothek Düsseldorf, Friedrichsplatz 7; Vorstand: Direktor Dr. Constantin Nörrenberg.

Florenz, Biblioteca Filosofica, Piazza Donatello 5; Direttore: Professor Guido Ferrando.

Frankfurt a. M., Stadtbibliothek, Direktor: Geh. Kons.-Rat Dr. Ebrard, Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 2.

Frankfurt a. M., Freiherrlich Carl von Rothschild'sche öffentliche Bibliothek, Untermainkai 15; Direktor Dr. Chr. Berghoeffer.

Gotha, Bibliothek des Herzoglichen Hauses; Direktor: Professor Dr. Rudolf Ehwald.

Hamburg, Stadtbibliothek; Direktor: Professor Dr. Robert Münzel.

Hannover, Königliche und Provinzialbibliothek; Direktor: Professor Dr. Karl Kunze.

Leipzig, Stadtbibliothek, Oberbibliothekar Dr. E. Kroker.

München, Kgl. Bayer. Hof- und Staatsbibliothek; Direktor: Dr. Hans Schnorr von Carolsfeld.

Oldenburg i. Gr., Großherzogliche Öffentliche Bibliothek; Oberbibliothekar Professor A. Kühn.

Posen, Kaiser Wilhelm-Bibliothek Posen O., Ritterstr. 4—6; Direktor: Professor Dr. Rudolf Focke.

Stettin, Stadtbibliothek, Stadtbibliothekar Dr. Erwin Ackerknecht.
Stuttgart, Kgl. Landesbibliothek, Direktor Dr. Steiff.
Tilsit, Stadtbibliothek, Magistrat.
Weimar, Großherzogliche Bibliothek; i. A. Bibliothekar Dr. P. Ortlepp.
Wien, K. K. Hofbibliothek Wien I, Josefsplatz 1; K. K. Direktion: Wirklicher Hofrat Professor Dr. Ritter von Karabacek. Lieferungsstelle Buchhandlung Gerold & Co., Wien I, Stephansplatz 8.
Worms, Paulus-Bibliothek Worms, Dechaneistr. 1; Vorsteher: Professor Dr. A. Weckerling.
Zürich, Stadtbibliothek; 1. Bibliothekar Dr. Hermann Escher.

Freimaurerlogen.

Berlin, Loge Germania zur Einigkeit; Vertreter Justizrat Albert Berent, Berlin C., Alexanderstr. 49.
Berlin, Loge Viktoria; Vertreter: Sanitätsrat Dr. Paul Rosenberg, Berlin W., Kurfürstendamm 219.

Privatbibliotheken.

Florenz, Bibliothek Madame Jenny Finaly, Florenz, Villa Landau alla Pietra, via Bolognese 56.

Summa: 606 Jahresmitglieder.

Bezugsberechtigte Dauermitglieder.

(Einmaliger Beitrag von mindestens 400 Mark.)

Leopold Angerer, San Remo, Italien, Villa Angerer.
† Geh. Kommerzienrat Ludwig Bethke, Halle a. S., Burgstraße.
Bankdirektor Dr. Paul Boehm, Berlin-Wilmersdorf, Jenaerstr. 14.
† Konsul B. Brons jr., Emden, Große Brückstr. 30.
Frau Geh. Kommerzienrat Albert Dehne, Halle a. S., Schimmelstr. 7.
Dr. Robert Faber, Verleger der Magdeburgischen Zeitung, Magdeburg, Mittelstr. 13.
Kommerzienrat Robert Frank, Ludwigsburg.
Direktor der Deutschen Bank Arthur von Gwinner, Mitglied des Herrenhauses, Berlin, Rauchstr. 1.
Professor Dr. G. H. Howison, Berkeley (Calif.), Bancroft-Way 2731.
Fabrikbesitzer und Baumeister Friedrich Kuhnt, Halle a. S., Steinweg.
† Justizrat Dr. Lachmann, Berlin W. 10, Bendlerstr. 9.
Geh. Kommerzienrat Dr. Heinrich Lehmann, Halle a. S., Burgstraße 46.

August Ludowici, kaiserl. deutscher Konsul, Genf, Crêts de Champel 16.
Professor Dr. Götz Martius, a. d. Universität Kiel, Hohenbergstr. 4.
Verlagsbuchhändler Rittergutsbesitzer Rudolf Mosse, Berlin SW. 19, Jerusalemstr. 46/9.
Frau Professor Dr. Friedrich Paulsen, Steglitz bei Berlin, Fichtestr.
Geheimer Regierungsrat Dr. ing. Wilhelm v. Siemens, Charlottenburg, Berlinerstr. 36.
Geheimer Regierungsrat Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon, Königsberg i. Pr., Kopernikusstraße, Ehrenmitglied der Kantgesellschaft, Ehrenbürger der Stadt Königsberg i. Pr.
Generalarzt Dr. med. Stechow, Inspecteur der 4. Sanitäts-Inspektion, Straßburg i. E., Ruprechtsauer Allee 24.
Professor Dr. Strong, New-York, Columbia University.
Verlagsbuchhändler Dr. phil. hon. c. Ernst Vollert, Berlin SW. 12, Zimmerstr. 94.
Fabrikbesitzer Ernst Weise, Halle a. S., Händelstraße.
† Geh. Kommerzienrat Carl Wessel, Bernburg.
The Philosophical Union of the University of California, (President: Professor G. H. Howison), Berkeley (Calif.)
Society of Ethical Culture (President: Professor Dr. Felix Adler), New-York 123 E, 60 th Street.

Summa: 25 bezugsberechtigte Dauermitglieder.

Außerdem ca. 300 Dauermitglieder mit einmaligen Beiträgen unter 400 M.

U. A.: Professor Dr. Adamkiewicz in Wien. — Stadtpfarrer Dr. Auffarth, Jena. — Professor Dr. Bauch, Jena. — Professor D. Dr. Baumgarten, Kiel. — Professor Dr. Boutroux, Paris. — Professor Dr. Creighton, Ithaca. — Dr. van Delden, Gronau i. W. — Dr. Detto, Leipzig. — † Geheimrat Professor Dr. Dilthey, Berlin. — Professor Dr. Flournoy, Genf. — Geheimrat Bibliotheksdirektor Dr. Gerhard, Halle a. S. — Realschuldirektor a. D. Dr. Gille, Jena. — Hauptpastor D. Dr. Grimm, Hamburg. — Professor Dr. Groos, Gießen. — Professor Dr. Güttler, München. — Dr. Hafferberg, Privatgelehrter, Riga. — Geh. Rat Prof. Dr. Harries, Kiel. — W. Harris, President of the Bureau of Education, Washington. — Dr. Hauswaldt, Magdeburg. — Professor Dr. Kleinpeter, Gmunden. — † Geheimer Kommerzienrat v. Kröner, Stuttgart. — John A. Leber, Berlin. — † Geh. Justizrat C. R. Lessing, Berlin. — Advokat Levy, Amsterdam. — † Geheimrat Professor Dr. Liebmann, Jena. — Professor Dr. Martini, Coblenz. — Geheimer Ober-Reg.-Rat Dr. E. von Meier, Universitätskurator a. D., Berlin. — Generalkonsuln Franz und Robert von Mendelssohn, Berlin. — Geheimer Ober-Reg.-Rat G. Meyer, Kurator der Universität Halle-Wittenberg. — Professor Dr. Münsterberg, Harvard-University. — † Geheimrat Dr. Muff,

Rektor, Pforta. — Dr. Pfungst, Frankfurt a. M. — Dr. Prieger, Bonn. — Direktor Dr. Rathenau, Berlin. — H. H. Reclam, Verlagsbuchhändler, Leipzig. — Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard, Berlin. — † Professor Dr. Raoul Richter, Leipzig. — Geheimrat Professor Dr. Riehl, Berlin. — Generalkonsul Baron von Rosenthal, Amsterdam. — Oberlehrer Dr. Saenger, Oels. — Privatdozent Dr. F. A. Schmid, Heidelberg. — Dr. A. v. Schoeler, Leipzig. — Professor Dr. Schurmann, Ithaca. — Privatdozent Dr. Siegel, Wien. Professor Dr. Simmel, Berlin. — Professor Dr. Spitta, Tübingen. — Geheimrat Professor Dr. Stammler, Halle a. S. — Professor Dr. Stieda, Königsberg i. Pr. — Dr. Sulzbach, Frankfurt a. M. — Professor Dr. Weber, Straßburg i. E. — Privatdozent Dr. Weisbach, Berlin. — Professor Dr. Zschalig, Dresden. — Philosophische Gesellschaft in Wien (Vorsitzender: Professor Dr. Jodl).

Mitgliederverzeichnis für das Jahr 1912.

(Nach Städten geordnet. Die genauen Adressen in der ersten Liste.)

A.

Achern: Wagner. **Allendorf**: Bötte. **Altona**: Paulsen, Roll. **Altsorge**: Gerhardt. **Amherst** (Mass.): Toll. **Ammendorf**: Enkelstroth. **Amsterdam**: Kohnstamm, Levy, de Sopper. **Amstetten**: Mitterdorfer. **Anacapri**: Schafheitlein. **Ansbach**: Küspert. **Arnsberg i. W.**: Puppe. **Arnstadt i. Th.**: Planer.

Baden-Baden: Groddeck, Stern. **Badersleben**: Bertling. **Baltimore**: Lovejoy. **Barcelona**: Boelitz. **Basel**: Haeberlin, Joël. **Belgrad**: Ristitsch. **Berkeley**: Howison. **Berlin** (Groß-Berlin): Apel, Becker, Beggerow, Berl, Berwin, Birven, Paul Boehm, Max Boehm, Buchenau, Burchardt, Cassirer B., Cassirer E., Cassirer F., Cohen, Cohn, Dyck, Engel, Fischer, Fittbogen, Frischeisen-Köhler, Frederking, Geisler, Goebel, Goehrke, Goldbeck, Goldberg, Gotthardt, Grasshoff, Gurian, Gutzmann, von Gwinner, v. Hartmann, Hess, Hirschberg, Hoffmann E., Hoffmann K., Hofmann P., v. Hörschelmann, Hollander, Imelmann, Jacobus-Simonsohn, Jaffé, Katz, Kern, † Kirschner, Knüfer, Kuntze, Lambeck, Lasson Adolf, Lasson Georg, Leber, Levy, Liebert, Lindau, Lowinsky, Menges, Meyer-Liepmann, Michaelis, Rudolf Mosse, Müller, Müller-Braunschweig, Müllerheim, Nath, Netter, Frau Prof. Paulsen, Pollack, Reimann, v. Reitzenstein, Remack, Reuber, Riezler, Ripke-Kühn, Rosenberger, Ruckhaber, Runze, Sachs, Salomonski, Sange, Schlesinger, Schloss, Ferd. Jak. Schmidt, Schnell, v. Schön, Julius Schultz, Wilh. von Siemens, Simon, Sternberg, Stein, Sveistrup, Stumpf, Tiemann, Uhl, Vietzke, Vollert, Waeber, Wegener, Wendland, Wolff. **Bern**: Dürr, Leclère. **Bertrich**: Stadtler. **Besigheim**: Paulus. **Beuthen**: Hecht, v. Lingelsheim. **Blankenese**: des Arts. **Bologna**: Del Vecchio. **Bonn**: Hammacher, Horten, Külpe, Ohmann, v. Stammler, Verweyen, Verworn. **Boston** (Mass.): Cell, Mason, Mead. **Brandenburg a. H.**: Wolff. **Braunschweig**: Hecker, Kammrath, Wernicke. **Braunsberg**: Switalski. **Bremen**: König, Kühtmann, Schneider, Valentiner. **Bremerhaven**: Schauinsland. **Breslau**: Dzialas, Guttmann, Herz, Hönigswald, Kabitz, Kneser, Kühnemann, Lewkowitz, Moskiewicz, Poetschel, Schmidt, Steinitz, Wobbermin. **Brüssel**: Dwelshauvers. **Buchenbach**: Christiansen. **Budapest**: Alexander, v. Lukács, Waldapfel. **Bukarest**: Antoniade.

Cambridge: Hicks. **Cambridge** (Mass.): Jacoby. **Castellamonte**: Martinetti. **Chemnitz**: Keller. **Chicago**: Carus. **Cincinnati**: Neumark. **Coblenz**: v. Zynda. **Colmar**: Eber. **Coppet**: Lowtzky. **Cöln**: Schnitzler J., Schnitzler O., Schuch. **Cottbus**: Kesseler. **Crispenhofen**: Kofink. **Cröllwitz**: Reinstein. **Czenstochau**: Bieganski.

Davos: Hauri. **Darmstadt**: Goldstein, Schrader, Staudinger. **Diepholz**: Meyerholz. **Dortmund**: Manno. **Dresden**: Boelcke, Ebeling, Froehlich, Katzer, Meyer, Pommrich, Staffel, Sulze, Walzel, Wolf. **Drossen**: Kieback. **Dublin**: O'Sullivan. **Dubuque**: Nitzsche. **Düsseldorf**: Eckertz, Kersten, Wüst.

Ellrich: Hoffmann. **Einbeck**: Ellissen, v. Hofe. **Enzheim**: Ernst. **Erfurt**: Giessler, **Erlangen**: Brunstaedt, Falckenberg, Hensel, Leser. **Essen**: Hauck, Jacobs, Marcus.

Finkenau: Meyer. **Florenz**: Dreyer. **Frankfurt a. M.**: Breuer, Epstein, Feist, Jay, Lapp, Salomon, Stouda, Sulzbach, Ziegler. **Frankfurt a. O.**: Joachimi-Dege. **Freiburg i. B.**: Cohn, Kroner, Linnebach, Marck, Rickert, v. Schulze-Gaevernitz.

Gachnang-Islikon: Huber. **Genf**: Claparède-Spir, Werner. **Genthin**: Arens. **Giessen**: Fritzsche, Hansen, Kinkel. **Gleissenberg**: Ostertag. **Grassau**: Huber. **Göttingen**: Frankfurther, Heinzelmann, Husserl, Preyer, Reicke, Reinach. **Görz**: v. Schubert-Soldern. **Graz**: Hofmann, Kremer, v. Meinong, Spitzer. **Greifswald**: Rehmke. **Greiz**: Kohlmann. **Grenoble**: Sautreaux. **Gronau i. W.**: van Delden. **Günzburg**: Vocke. **Gütersloh**: Heinrichs.

Halberstadt: Schraube. **Halle a. S.**: Bohnenstaedt, Dehne, Finger, Hadlich, Jaensch, Jörges, Krueger, Kuhnt, Heinrich Lehmann, Paul Lehmann, v. Lippmann, Menzer, Rausch, Scheunemann, Stammler, Vaihinger, Weise, Wolff. **Hamburg**: Classen, Görland, Levy, von der Porten, Schult. **Hannover**: Jordan, v. Hindersin, Linckelmann, Mechler, Starcke, Traebert. **Heidelberg**: v. Bubnoff, Driesch, Lask, Lourié, v. Lukács, Ruge, Windelband. **Heilbronn**: Neuwirth. **Helsingfors**: Brotherus. **Hof a. S.**: Schertel. **Hohenebra**: Saurbier. **Hohensalza**: Masuch.

Ibbenbüren: Stadler. **Idar a. d. Nahe**: Dörr. **Iharsuguda**: Lanzemis. **Idianapolis**: Hollands. **Ithaka (U. S. A.)**: Thilly.

Jarotschin: Kohlmeyer. **Jena**: Bauch, Closs, Dannenberg, Eucken, Frankenberger, Frege, Grisebach, Linke, Münch, Nohl, Pariser, Schink, Zschimmer. **Jezewo**: Wize.

Karlsruhe: Fischer, Ihringer, Malsch. **Kasan**: Iwanovsky. **Kiel**: Diering, Franz, Lempp, Martius, Menzel. **Kleinholum**: Tongers. **Kolozvàr**: Bartók, v. Meltzl. **Kopenhagen**: Starke, Thomsen. **Königsberg i. Pr.**: Ach, Hegenwald, Kowalewski, Rosikat, Schöndörffer, Schmitt, Simon, Warda. **Krakau**: Pawlicki. **Kyoto**: Tomoyeda.

Langenberg i. Rh.: v. Ciriacy-Wantrup, Nohlen, Schmitz. **Laskes**: Wrana. **Laubach**: Burckhardt. **Lausanne**: Bridel. **Leipzig**: Bergmann, Biermann, Bischoff, Brahn, Engert, Fritzsch, Giesecke, Holldack, Jahn, Kaufmann, Meiner, Metzger, Michel, Pevsner, Stitzer, Volkelt, Zimmer. **Lemberg**: Garfein-Garski. **Lemgo**: Brandes. **Lipine**: Blume. **Löbau**: Schmidt. **Lodz**: Kern, Pippel. **Lonay**: Geissler. **London**: Balfour,

v. Hügel. **Lonkorsz**: Lange-Lonkorrek. **Löwen**: Noël. **Lübeck**: Döring. **Ludwigsburg**: Frank, Herrmann. **Lund**: Liljeqvist.

Madrid: Morente, Ortega y Gasset, Rivera. **Magdeburg**: Brennecke, Faber, Reichardt, Weidel. **Mainz**: Fritsch, Ritter. **Mannheim**: Bauhardt, Krieck, Rumpf, Schellenberg. **Marburg**: Bornhausen, Dyrssen, Erdmann, Falter, aus der Fuente, Gawronsky, Hartmann, Lanz, Misch, Natorp. **Meersburg**: Mauthner. **Melbourne**: Miller. **Memmingen**: Rothballer. **Messina**: Ravá, **Mettmann**: Amrhein, Vowinckel. **Mittelwalde**: Kiefer. **Montreal** (Canada): Hickson. **Moskau**: Minor, Rubinstein, Gordon, Stschukin. **München**: Andreae, Baeumker, Bockwitz, Dingler, Falkenheim, Flaskämper, Gallinger, Geiger, v. Gleichen-Russwurm, Heimsoeth, Hirschberg, Klein, Köster, v. Liel, v. Pechmann, Petraschek, Unger, Wedel, Wolff E., Wolff K. **Münster i. W.**: Braun, Kluxen, Koppelmann.

Naumburg a. S.: Sturm. **Neapel**: Croce. **Neisse**: Jünemann. **Neuenhaus**: Kip. **Neuhaus**: Bullaty. **Neuss a. Rh.**: Wust. **New Orleans**: Smith. **New York**: Black, Strong. **Nordhausen**: Buzello, Gerlach, Graue, Seiffart. **Northampton** (Mass.): Dolson. **Nürnberg**: Kertz.

Offenbach: Jaeger. **Oldenburg**: Dörr. **Oppeln**: Schumann. **Osnabrück**: Gent, Gilbert. **Ostrau** (Mähr.): Richter. **Oxford**: Webb.

Paris: Delbos, Finaly, Meyerson, Moysset, Levy-Brühl, Soda. **Petersburg**: Boldyreff, Hessen, Kunzmann, Lossky, Lapschin, Mauring, Sesemann. **Pfaffendorf a. Rh.**: Rudolph, Salomon. **Posen**: Bache, Foerster, Lehmann, Richert. **Prag**: Bergmann, Marty. **Pretoria**: Viëtor.

Rathstock: Bungeroth. **Rayküll**: v. Keyserling. **Reutlingen**: Uebele. **Reval**: Lipson. **Rheinsberg i. M.**: Wiegershausen. **Rom**: Coralnik. **Rüsselsheim a. M.**: Fuchs. **Rostock**: Erhardt, Müffelmann.

Salsitz-Neuhaus: Winckler. **Sao-Paolo**: Sentroul. **San Remo**: Angerer. **Schneidemühl**: Puppe. **Schwerin**: Türck. **Sevilla**: Ackenheil. **Sigmaringen**: Bilharz. **Sofia**: Michaltschew. **Solingen**: Vorländer. **Sondershausen**: König. **Stettin**: Ely, Vent, Wiener. **Stolp i. P.**: Gaul. **Straßburg i. E.**: Stechow, Stilling, Wundt. **Strausberg**: Mendelssohn. **Strenznaundorf**: Koepp. **Stuttgart**: Baur, Fahrion, v. Sieglin, Spemann. **Suhl i. Th.**: Kuberka, Levy.

Tsingtau: Wilhelm. **Tübingen**: Adickes, Aicher, Grauer, Haering, Oesterreich, Spitta. **Turin**: Mondolfo.

Upsala: Phalén. **Utrecht**: Bosselaar, Ritter, Rust.

Vohenstrauß: Thurmann.

Warrington: Mellor. **Warschau**: Krystal, Tatarkiewicz. **Weimar**: Förster-Nietzsche, Ritter. **Werden**: Ehrmann. **Wernigerode**: Schwartzkopff. **Wickersdorf**: Hell. **Wien**: Biach, Eisler, Entz, Ewald, Goldscheid, Gomperz, Gross, Halász, Herz, Höfler, Hollitscher, Jerusalem, Kraft, Meixner, Pichler, Prager, Reininger, v. Roretz, Wesselsky. **Wiesbaden**: Ziehen. **Wisch**: Hellin. **Witten**: Behm. **Wolfratshausen**: Feigs. **Wolfsbehringen**: Werner. **Wollstein**: Fischer. **Worms**: Hansmann. **Würzburg**: Reyscher.

Zeitz: Richter. **Zoppot**: Reinecke.

B.

Bibliotheken.

Aachen: Stadtbibliothek. **Altenburg**: Herzogliche Landesbibliothek. **Belgrad**: Philosophisches Seminar der Universität. **Bern**: Stadtbibliothek. **Berlin**: Bibliothek der St. Nicolaikirche, Loge Germania zur Einigkeit, Loge Viktoria. **Bonn**: Königl. Universitäts-Bibliothek, Philosophisches Seminar der Universität. **Braunsberg i. Ostpr.**: Bibliothek der königl. Akademie. **Bremen**: Stadtbibliothek. **Breslau**: Philosophisches Seminar. **Bromberg**: Stadtbibliothek.

Charkow: Hauptbibliothek der Universität. **Coblenz**: Kaiser-Wilhelm-Realgymnasium. **Cöln**: Stadtbibliothek.

Darmstadt: Grossherzogliche Hofbibliothek. **Dresden**: Königl. öffentliche Bibliothek, Philosophisch-Pädagog. Seminar. **Düsseldorf**: Landes- und Stadtbibliothek.

Erlangen: Kgl. Universitätsbibliothek.

Florenz: Biblioteca Filosofica, Bibliothek Madame Jenny Finaly. **Frankfurt a. M.**: Stadtbibliothek, Freiherrliche Carl von Rothschild'sche öffentliche Bibliothek.

Gotha: Bibliothek des herzogl. Hauses. **Göttingen**: Kgl. Universitätsbibliothek. **Greifswald**: Philosophisches Seminar der Universität.

Hamburg: Stadtbibliothek. **Hannover**: Kgl. und Provinzialbibliothek. **Heidelberg**: Philosophisches Seminar der Universität.

Itzehoe: Kaiser-Karl-Schule.

Jena: Philos. Seminar.

Königsberg i. Pr.: Kgl. Universitätsbibliothek.

Leipzig: Phil. Seminar der Universität, Philosophisch-Pädagogisches Seminar der Universität, Stadtbibliothek. **Lund**: Kgl. Universitätsbibliothek.

Marburg: Kgl. Universitätsbibliothek, Philos. Seminar der Universität. **Messina**: R. Università. **München**: Kgl. Bayer. Hof- und Staatsbibliothek.

Oldenburg i. Gr.: Grossherzogl. öffentliche Bibliothek.

Posen: Kaiser Wilhelm-Bibliothek.

Stettin: Stadtbibliothek. **Strassburg**: Kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek, Philos. Seminar der Universität. **Stuttgart**: Kgl. Landesbibliothek.

Tilsit: Stadtbibliothek. **Tübingen**: Evangelisch-theologisches Seminar, Philos. Seminar der Universität.

Weimar: Grossherzogl. Bibliothek. **Wien**: K. K. Hofbibliothek. **Worms**: Paulus-Bibliothek.

Zürich: Stadtbibliothek.

Neuangemeldete Mitglieder für 1913.

Ergänzungsliste 1: Januar-Februar.

A.

Oberlehrer Dr. Felix Behrend, Westend b. Berlin, Fredericiastr. 11.
Stud. phil. W. Benjamin, Berlin-Grunewald, Delbrückstr. 23.
Justizrat Dr. Wilhelm Bernstein, Berlin NW., Dorotheenstr. 54.
Geh. Medizinalrat Professor Dr. Borchard, Posen, Hohenzollernstr. 36.
Professor Dr. Brass, Cottbus, Schillerstr. 25.
Dr. phil. Margarete Calinich, Berlin W., Lutherstr. 53 IV.
Fräulein Emilie von Cramer, Berlin W. 50, Nachodstr. 7.
Dr. Hans Eibl, Wien VIII, Pfeilgasse 20.
Oberlehrer Dr. Konrad Eilers, Rostock, St. Georgstr. 101.
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H., Leipzig, Schlossgasse 7—9.
Adalbert Fogarasi, Budapest VIII, Rökk-Szilárd Str. 28.
Geh. Regierungsrat Dr. Karl Gerhard, Direktor der Kgl. Universitätsbibliothek, Halle a. Saale, Karlstr. 36.
Dr. med. Louis R. Grote, Dahlem bei Berlin, Hundekehlestr. 33.
Fabrikdirektor Max Gumbert, Charlottenburg, Witzlebenstr. 23 II.
Professor Dr. Hartmann, Frohnau bei Berlin, Maximiliancorso.
Dipl.-Ing. Dr. phil. Hans Israel, Baumschulenweg b. Berlin, Baumschulenstr. 6.
Pfarrer Richard Kade, Lichtentanne, Post Probstzella, S. M.
Seminar-Direktor Dr. Th. Kerrl, Hilchenbach, Westfalen.
Mathilde Kirschner, Berlin, Alt Moabit 90.
Dr. Sigmund Kornfeld, Wien IX, Alserstr. 8.
Legationsrat a. D. W. von Krause, Schloss Bendeleben, Bendeleben bei Sondershausen.
Konrektor Professor Dr. Alfred Leicht, Meissen, Tonberg 20.
Fräulein F. Lemberg, Moskau, Russland, Powarskaja, Merslakowsky Gasse, Haus Titowoy, Wohnung 40.
Dr. phil. James Lewin, Berlin NW. 87, Jagowstr. 44.
Dr. phil. Margis, Posen, Ritterstr. 11.
Oberlehrer Georg Meurer, Arnstadt i. Thüringen, Fürstenberg 8.
stud. phil. Bernhard Nathan, Berlin W. 35, Potsdamerstr. 121 k.
Dr. med. Nerlich, Breslau V, Salvatorplatz 8 pt.
Professor Dr. Otto Neurath, Lehrer a. d. Neuen Wiener Handelsakademie, Wien XVIII, Herbeckstr. 44.
Pfarrer Professor Nymbach, Wittstock i. d. Mark.
Oberlehrer Paul Oldendorff, am Kaiser-Friedrich-Realgymnasium, Neukölln bei Berlin, Wildenbruchplatz 3 I.
Oberlehrer W. Pankow, Lichterfelde-West, Manteuffelstr. 26.
Paul Pariser, Berlin W., Kurfürstenstr. 59.
Dr. Ferdinand Pelikán, Schloss Radvanov bei Jung Woschitz, Kreis Tabor, Böhmen.

Justizrat Pillert, Rechtsanwalt und Notar, Nordhausen a. Harz.

cand. theol. Hermann Raschke, Marburg, Bez. Cassel, Rotargraben 2.

Dr. med. Elisabeth Reinike, prakt. Ärztin, Berlin-Westend, Baden-Allee 1.

Heinrich Rebensburg, Schmargendorf b. Berlin, Ruhlaerstr. 27.

Dr. med. Rudolphson, Frohnau, Mark, Franziskanerweg.

Geheimer Rat Dr. Ernst von Sallwürk, Ministerialdirektor, Karlsruhe i. Baden, Vorholzstr. 11.

Dr. Herman Schmalenbach, Steglitz b. Berlin, Schildhornstr. 69.

Stadtrat Theodor Schulze, Fabrikbesitzer, Nordhausen a. Harz, Kyffhäuserstr. 4.

Dr. James Simon, Grunewald bei Berlin, Paulsbornerstr. 43.

Wirklicher Geheimer Ober-Regierungsrat Dr. theol. Dr. med. Dr. jur. von Strauss und Torney, Senatspräsident des Oberverwaltungsgerichts, Berlin W. 62, Bayreutherstr. 40.

Dr. E. von Sydow, Jena, Berghofsweg 5.

cand. phil. Mecislaus Sztern, aus Warschau, z.Zt. Wien VII, Halbgasse 9/13.

Geh. K.-R. Professor D., Dr. phil. h. c. Ernst Troeltsch, o. ö. Professor a. d. Universität Heidelberg, Schlossberg 7.

Professor Dr. F. M. Urban, a. d. Universität von Pennsylvania, Philadelphia, Pa, U. S. A. The Corington 37, Chestunt Street.

Dr. phil. Georg Wehrung, Leiter des Protestant. Wilhelmstiftes, Strassburg i. E., Thomasstaden 1.

Dr. phil. Wilhelm Wintzer, Chefredakteur des Essener Generalanzeigers, Essen, Gutenbergstr. 17.

Schulamtskandidat Hans Wollenberg, Charlottenburg, Neue Kantstr. 16 II.

Graf Adam Zoltowski, Dozent der Philosophie an der Universität, Krakau, Lobzowskastr. 7.

B.

Aachen, Philosophischer Studienzirkel; Wilhelm Klinkenberg, Aachen, Mauerstr. 19.

Greifswald, Königliche Universitäts-Bibliothek.

Kiel, Königliche Universitätsbibliothek.

Königsberg, Stadtbibliothek; Direktor: Prof. Dr. Seraphim.

München, Philosophisches Seminar der K. Universität.

Prag, K. k. Universitäts-Bibliothek; Direktor: K. k. Hofrat Richard Kukula.

Rostock, Bibliothek der Universität.

Wien, Verein für Freie Psychoanalytische Forschung, Wien I. Dominikanerbastei 10/15.

Kantgesellschaft.

Einladung
zur
Allgemeinen Mitgliederversammlung
(Generalversammlung)
am
Sonnabend, d. 19. und Sonntag, d. 20. April 1913.

Die allgemeine Mitgliederversammlung der Kantgesellschaft findet, mit Genehmigung des Vorstandes, des Herrn Geheimen Ober-Regierungsrates Meyer, Kurator der Universität Halle, in diesem Jahre nicht am 22. April (Kants Geburtstag) statt, sondern am Sonnabend, den 19. und Sonntag, den 20. April.

Zahlreich geäusserten Wünschen entsprechend wird die Generalversammlung auch in diesem Jahre in einer wiederum erweiterten Form stattfinden und zwar insofern als diesmal **zwei** wissenschaftliche Vorträge gehalten werden sollen, die die Herren Professor Dr. R. Falckenberg-Erlangen und Professor Dr. R. Hönigswald-Breslau zu übernehmen die Güte hatten. Die Vorträge werden in der Universität öffentlich stattfinden, wobei insbesondere auch die Teilnahme von Studierenden erwünscht ist.

Beste Zugverbindungen

von Berlin 8^{25}—10^{55}; 10^{30}—12^{30}; 10^{45}—1^{6}; 12^{50}—3^{24}; 1^{45}—3^{47};
von Leipzig 10^{25}—10^{59}; 12^{15}—1^{9}; 2^{25}—3^{26}; 4^{10}—4^{44};
von Jena 10^{82}—12^{27}; 1^{25}—2^{39}; 3^{15}—4^{88}.

Vom Bahnhof Halle aus benutzt man am besten die elektrische Bahnlinie „Cröllwitz“ bis zur Haltestelle „Stadttheater“, in dessen nächster Nähe die Universität liegt. Unmittelbar neben der Universität befindet sich das „Hotel zur Tulpe“, in dessen (kenntlich gemachten) Räumen die Teilnehmer vor und nach den Vorträgen am bequemsten sich zusammenfinden.

Den auswärtigen Teilnehmern sei zum Übernachten das genannte „Hotel zur Tulpe“ als einfach und gut ebenfalls empfohlen; Vorausbestellung zweckmässig. Das der Universität nächstgelegene Hotel I. Ranges ist „Hotel zur Stadt Hamburg“, ein bekanntes Absteigequartier vieler auswärtiger Gelehrten (Omnibus am Bahnhof, sonst elektrische Bahnlinie „Cröllwitz“ bis zur Haltestelle „Hauptpost“). In unmittelbarer Nähe des Bahnhofes, am Riebeckplatz, liegen mehrere empfehlenswerte Hotels, mit guten Zimmern zu zivilen Preisen: „Weltkugel“, „Goldene Kugel“,

„Continental" u. a. Am Markt (Elektrische Linie „Markt") liegt der „Goldene Ring", in nächster Nähe des Marktes „Hotel Kronprinz" (= Evang. Vereinshaus); vom Markt ist die Universität leicht zu Fuss zu erreichen.

Teilnehmer, welche schon am Freitag ankommen, finden sich Freitag abends von 8 Uhr an in der „Tulpe" an reserviertem Tisch zusammen.

Programm.

Sonnabend, den 19. April.

Von 11—1 Uhr Treffpunkt; vordere Parterre-Räume des „Hotels zur Tulpe" neben der Universität.

1 Uhr: Mittagessen im „Hotel zur Tulpe" an gemeinsamer Tafel (I. Etage): Gedeck 2.00 Mk., ohne Weinzwang.

Von 3—5 Uhr: gemeinsamer Spaziergang in das Saaletal, zur Moritzburg, zur Burg-Ruine Giebichenstein etc.

Um 5 Uhr (pünktlich): Zusammentreffen im Auditorium Maximum No. 18 im Seminargebäude (*Melanchthonianum*) der Universität, 2 Treppen:

a) Offizielle Begrüssung durch den Geschäftsführer Prof. Vaihinger;

b) Vortrag von Professor **Dr. Richard Falckenberg** aus Erlangen:

„Lotze, seine Beziehungen zu Kant und Hegel und seine Bedeutung für die philosophischen Probleme der Gegenwart."

Öffentlich. Für die Mitglieder der Kantgesellschaft sind die vorderen Mittelplätze reserviert.

1/2 7 Uhr (pünktlich): Allgemeine Mitgliederversammlung in demselben Raume.

Von 7 1/2 Uhr an gemütliches Zusammensein in einem für die Mitglieder der Gesellschaft reservierten Saal des Hotels „zur Tulpe" (*Symposion* nebst Gelegenheit zur Einnahme des Abendbrots).

Sonntag, den 20. April.

Von 10—12 Uhr: Gemeinsamer Spaziergang zur Besichtigung der Sehenswürdigkeiten Halles und darauf Zusammentreffen in den Parterre-Räumen des Hotels „Tulpe".

Um 12 Uhr: im Auditorium Maximum (vgl. oben)

Vortrag von Professor **Dr. Richard Hönigswald** aus Breslau:

„Prinzipienfragen der Denkpsychologie."

Öffentlich. Für die Mitglieder der Kantgesellschaft sind die vorderen Mittelplätze reserviert.

Um 1/2 2 Uhr: Mittagessen im „Hotel zur Tulpe" an gemeinsamer Tafel; Gedeck 2.00 Mk., ohne Weinzwang.

Abendzüge von Halle

nach Berlin 4^{52}—6^{42}; 5^{38}—8^{19}; 7^{5}—9^{5}; 8^{20}—10^{38};

nach Leipzig 2^{29}—3^{5}; 3^{24}—4^{27}; 5^{47}—6^{23}; 6^{58}—7^{56}; 7^{30}—8^{6}; 9^{45}—10^{46}; 10^{33}—11^{9};

nach Jena 3^{51}—5^{15}; 8^{7}—10^{14}; 10^{51}—12^{5}.

Tagesordnung
der allgemeinen Mitgliederversammlung, Sonnabend, abends $6^1/_2$ Uhr
im Auditorium Maximum der Universität.

1. Begrüssung durch den Vorstand, Herrn Geheimen Ober-Reg.-Rat Meyer, Kurator der Universität.

2. Bericht der unterzeichneten Geschäftsführer über das Jahr 1912: Einnahmen und Ausgaben der Kantgesellschaft, sowie Stand der „Kantstiftung".

3. Entlastung der Geschäftsführer.

4. Wahl der wechselnden Mitglieder des Verwaltungsausschusses.

   Ständige Mitglieder desselben: der Kurator der Universität Halle (z. Z. Geh. Ober-Reg.-Rat Meyer) und die Ordentlichen Professoren der Philosophie an der Universität Halle (z. Z. Vaihinger, Menzer, Krueger).

   Wechselnde Mitglieder im Jahre 1912: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Dr. Stammler, Geh. Reg.-Rat Bibliotheksdirektor Gerhard, Geh. Kommerzien-Rat Dr. h. c. Lehmann, Obergeneralarzt Professor Dr. med. und Dr. phil. (h. c.) Kern, Dr. Arthur Liebert.

5. Wahl des Geschäftsführers.

6. Wahl eines stellvertretenden Geschäftsführers (Kassierers).

7. Urteilsverkündigung über die zum 22. April 1912 eingelaufenen Arbeiten zur Rudolf Stammler-Preisaufgabe (über „Das Rechtsgefühl") und Eröffnung der verschlossenen Couverts der Sieger in der Konkurrenz.

8. Vorläufige Mitteilung über eine ev. später zu stellende weitere Preisaufgabe, zu der uns Mittel in Aussicht gestellt sind.

9. Mitteilung über den Stand der „Neudrucke seltener philosophischer Werke des 18. und 19. Jahrhunderts", besonders über die in Aussicht genommenen und vorbereiteten nächsten Bände, sowie über die neue Veranstaltung von Vortragsabenden in Berlin.

10. Sonstige Mitteilungen, besonders über die Entwickelung der Gesellschaft.

Die Damen von Mitgliedern sind willkommen und können an allen Veranstaltungen teilnehmen.

Zur Unterstützung der unterzeichneten Geschäftsführer bei diesen Veranstaltungen sind die Herren Dr. Buchenau und cand. phil. Remmert bereit, welche durch weisse Rosetten kenntlich und zu allen Auskünften bereit sind.

Wir bitten auch diesmal um eine wiederum so erfreulich zahlreiche Beteiligung an der allgemeinen Mitgliederversammluug zu gegenseitiger wissenschaftlicher und persönlicher Anregung und Förderung wie im Vorjahre.

Halle a. S. und Berlin, im März 1913.

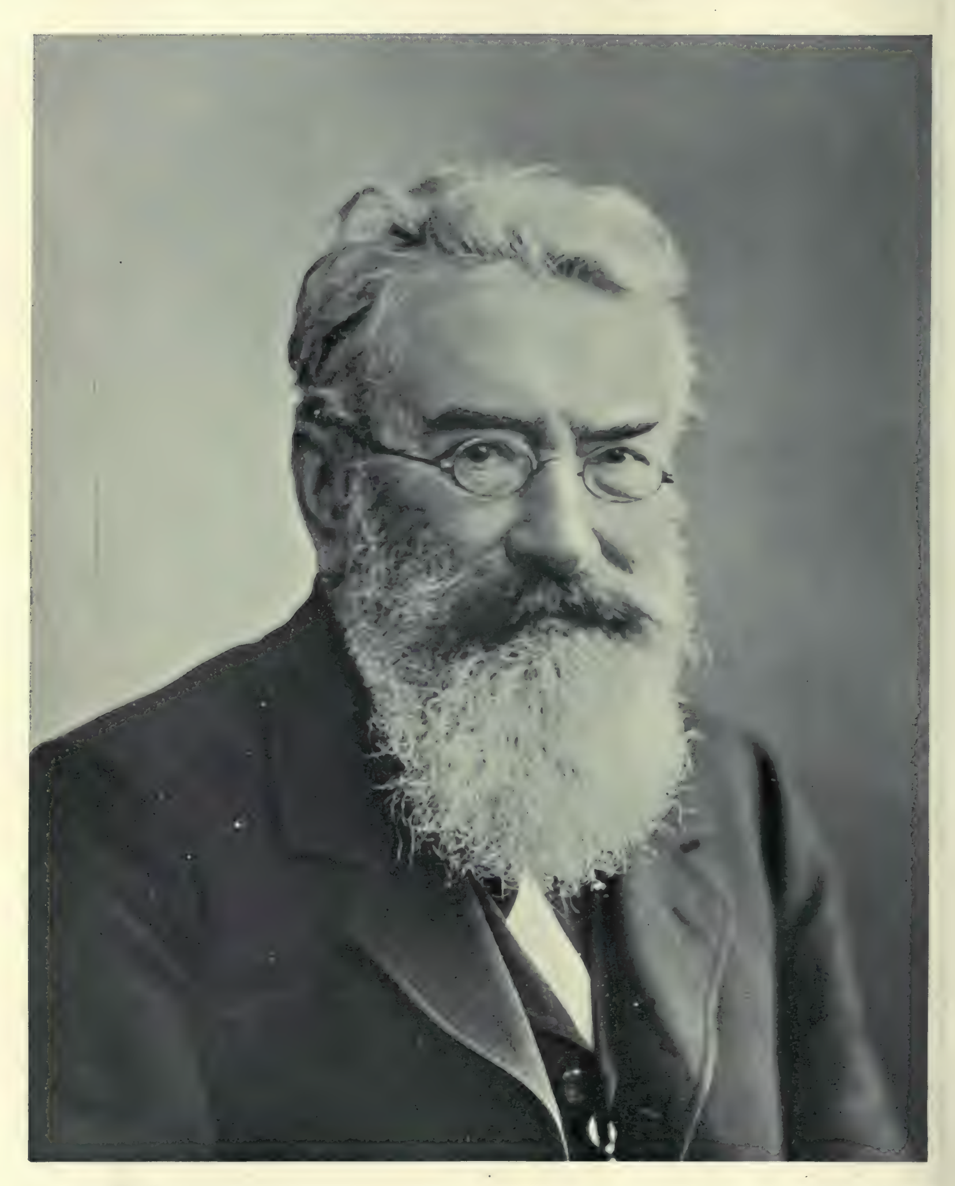
Der Geschäftsführer:
H. Vaihinger.

Der stellvertretende Geschäftsführer:
A. Liebert.

(Sämtliche angegebenen Züge führen II. und III. Klasse.)

Notabene.

Diejenigen Jahresmitglieder, welche ihren Jahresbeitrag (20 Mk.) noch nicht eingesandt haben sollten, werden ebenso höflich wie dringend gebeten, die Einsendung an den stellvertretenden Geschäftsführer, Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstrasse 48, baldgütigst bewerkstelligen zu wollen.



Wilhelm Schuppe
Phototypie von J. G. Huch & Co, Braunschweig.

Kantstudien XVIII.

Wilhelm Schuppe †.

Von J. Rehmke.

Am 27. März 1913 starb der ordentliche Professor der Philosophie an der Greifswalder Universität, Dr. phil., Dr. jur. h. c. und Dr. med. h. c. Wilhelm Schuppe in Breslau, wohin er im Herbst 1910 übergesiedelt war, nachdem ihn die Regierung auf seinen Antrag von den Pflichten als Universitätsprofessor entbunden hatte.

Schuppe war am 5. Mai 1836 zu Brieg (Schlesien) geboren; er erhielt im katholischen Gymnasium zu Ober-Glogau seine Schulbildung und studierte in Breslau, Bonn und Berlin. Er trat im Jahre 1861 in den Schuldienst und wurde im Herbst 1873 von Beuthen, wo er die zweite Oberlehrerstelle innehatte, als ordentlicher Professor an die Universität Greifswald gerufen. Hier hat er 37 Jahre lang seines Amtes gewaltet und eine umfassende tiefgehende Wirksamkeit als Dozent entfaltet. Das hohe Ansehen, dass der Verewigte an seiner Universität genoss, ward ihm besonders auch darin bezeugt, dass er sowohl von der juristischen als auch von der medizinischen Fakultät Greifswald zum Ehrendoktor ernannt wurde.

In der Philosophie hat sich Schuppe einen klangvollen Namen geschaffen, vor Allem als der führende Geist der sogenannten „Immanenten Philosophie", die in der Geschichte der Philosophie einen geachteten Platz gewonnen hat. In seinem Hauptwerke „Erkenntnistheoretische Logik" 1878 hat er dieser philosophischen Richtung ein gründlich durchgearbeitetes, mit staunenswertem Scharfsinn ausgeführtes Leitwerk geschenkt. Wenn dieses Werk in der Zeit seines Erscheinens die Aufmerksamkeit der philosophischen Kreise nicht in dem

Masse, wie sie es verdient hatte, auf sich gezogen hat, so haben dazu mehrere ungünstige Umstände mitgewirkt, nicht zum wenigsten das Neuerstehen des Kantianismus und das starke Interesse an der unter dem Namen der „Physiologischen Psychologie“ bekannten neuen Wendung auf dem Gebiete der Psychologie. Auch der Versuch, durch eine besondere Zeitschrift für Immenente Philosophie Schuppes eigenartigen philosophischen Standpunkt den philosophischen Gebildeten näher zu bringen, hatte nicht den Erfolg, der ihm zu wünschen war. So musste sich Schuppe mit dem Gedanken bescheiden, die grundlegenden Fragen der Philosophie in selbständiger Weise wieder in Angriff genommen und ihnen eine originelle Antwort gefunden zu haben: ein Bewusstsein, dessen er sich mit Fug und Recht getrösten konnte.

Das seinem grundlegenden philosophischen Werk folgende und auf ihm gegründete Buch „Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie“ 1880 verdient neben jenem ersten unter all den vielen Veröffentlichungen seiner philosophischen Arbeit hier noch ganz besonders hervorgehoben zu werden als ein glänzendes Zeugnis seines Geistes, der in die Tiefe zu dringen verstand und ungeahnte Schätze heraufzuholen wusste.

Als Schuppe sein Amt niederlegte, wetteiferten Kollegen und Kommilitonen in Beweisen der Hochschätzung und Anhänglichkeit für den Mann, dessen freundliche und gefällige Art sie alle zu erfahren gewohnt waren, und der Schreiber dieser Zeilen, der während 25 Jahren sein Kollege war, konnte es ihm danken, dass trotz tiefgehender Standpunktsverschiedenheit das persönliche Freundschaftsverhältnis unentwegt bestehen blieb.

Prinzipienfragen der Denkpsychologie.

Von Richard Hönigswald.[1])

I.

Hochansehnliche Versammlung!

Die wissenschaftliche Tradition, die ihr weithin leuchtendes Symbol in dem Namen und in den Bestrebungen dieser blühenden Gesellschaft gefunden hat, scheint Erörterungen aus dem Problembereich der Psychologie nicht gerade zu begünstigen. Denn unabhängig von den eigentlichen methodischen Tendenzen der Psychologie, ja in unerlässlichem und zeitweilig schroffem Gegensatz zu ihnen hatte sich die Wiedererneuerung des kritischen Gedankens in Deutschland vollzogen. Nur in dem vollen Bewusstsein seiner methodischen Selbständigkeit konnte sich der systematische Bestand des philosophischen Kritizismus entfalten und die ruhmreiche Geschichte der Rückkehr zu Kant ist zum guten Teil die Geschichte des Prozesses der Abgrenzung des kritischen Problemgebietes von dem psychologischen.

Weder freilich ist dieser Prozess ungehemmt vor sich gegangen, noch auch ist er abgeschlossen. Die elementare Kraft des Kantischen Gedankens liegt nicht sowohl in dem Inhalt, als vielmehr in der Struktur der Fragestellung, die sich in ihm ausprägt. Denn nicht dies allein, dass er sich auf eine Theorie der Geltung von Gedanken, wissenschaftlicher und ästhetischer, ethischer und religiöser, überhaupt richtet, ist das grosse und eigenartige an ihm; dass diese Theorie zugleich und durch sich selbst die Forderung begründet und erfüllt, sich in der Unerlässlichkeit ihrer eigenen Aufgabe zu rechtfertigen — das erst sichert der Philosophie Kants eine nie versiegende Bedeutung. Deshalb aber ist auch die Kritik mit ihren Grundmotiven überall gegenwärtig, wo in irgend einem, wenn auch noch so abgeblassten oder noch so erweiterten Sinn, von Erkenntnis und von Wahrheit, von Objekten oder von Werten die Rede ist.

[1]) Vortrag, gehalten anlässlich der Generalversammlung der Kant-Gesellschaft zu Halle a. S. am 20. April 1913.

Allein, wie scharf sich so der methodische Grundgedanke der Kritik an allen entscheidenden Punkten des wissenschaftlich-philosophischen Denkens auch zur Geltung bringen mag, in der ganzen Tiefe und Breite seiner Wirksamkeit begleitet ihn proteusartig schillernd, als Erbfeind, das unausrottbare Vorurteil des Psychologismus. Immer wieder drängt sich an die Stelle einer Rechtfertigung der objektiven „Möglichkeit“ von Begriffen die Reflexion auf die „Handlungen, dadurch Begriffe erzeugt werden.“ Immer wieder droht das Problem von dem, was in der Erkenntnis „liegt“, zurückzulenken in die Bahn der Frage nach den „Einrichtungen“ des menschlichen Geistes. — Indessen, die Gefahr des Psychologismus erscheint, wie so manche andere auf dem Boden der Wissenschaftstheorie, gebannt, sobald sie nur erkannt ist. Und ohne sie zu unterschätzen, darf man erklären: auch in seinen sublimiertesten Formen wird es der Psychologismus niemals vermögen, das Recht und den Bestand des kritischen Gedankens in Frage zu stellen.

Ein Problem aber bleibt dabei die „Möglichkeit“ des Psychologismus als solche; ein Problem, das nur dann als gelöst betrachtet werden dürfte, wenn es gelungen wäre, die Zusammenhänge zwischen dem Begriff des Psychologismus und der Struktur der Psychologie selbst aufzudecken. Man glaube nicht, dass diese These den Versuch bedeutet, die Verantwortung für die Irrwege des Psychologismus der Psychologie zuzuschieben. Im Gegenteil! Je tiefer der Begriff des ersteren gefasst wird, je klarer herausgestellt wird nicht allein, was der Psychologismus verfehlt, sondern welches die Faktoren sind, in denen er wurzelt, um so schärfer und prinzipieller wird sich auch die Ablehnung gestalten können, die ihm von seiten der letzteren zuteil werden muss: der Boden selbst, dem er entsprossen, muss ihm die Nahrung versagen, soll der Einfluss des Psychologismus in der Wissenschaftslehre endgültig gebrochen werden. So führt der Psychologismus als Problem auf einer neuen Grundlage doch wieder zu Erwägungen wissenschaftstheoretischer Natur zurück: auf der Grundlage und unter der Voraussetzung einer Kritik des Begriffs der Psychologie als Wissenschaft.

Zwei Wege eröffnen sich solcher Kritik. Der eine führt über die Darlegung der methodischen Voraussetzungen der Psychologie zu der Beantwortung der Frage nach deren „Möglichkeit“ überhaupt. Ist die Psychologie, woran nicht gezweifelt werden

kann, ein durch eigentümliche Methoden und Ergebnisse wohlcharakterisiertes Forschungsgebiet, dann realisieren sich in ihr unweigerlich die Bedingungen jener Methoden selbst; dann ist auch sie, wie jedes Produkt einer Theorie, durchsetzt und getragen von einem System spezifischer Beziehungen, deren Geltung sie ihren Bestand als Wissenschaft verdankt. Unter solchen Gesichtspunkten hiesse den Begriff der Psychologie kritisieren: die Psychologie, nicht freilich ihrem sachlichen Gehalt, wohl aber ihrem methodischen Typus nach aus jenem System von Beziehungen „deduzieren".

Wohl ist, wie bekannt, jetzt viel die Rede von der grundsätzlichen „Unausdrückbarkeit" des Psychischen und neuerdings auch, mit ganz besonderer theoretischer Betonung, von der „vollen Konkretion des Erlebten" als dem einzigen, aber nie erreichten Ziel der Psychologie; einem Ziel freilich, dem die Forschung durch eine „Rekonstruktion" desjenigen Tatbestandes dennoch zuzustreben habe, den eine „vorgängige" „Konstruktion" des wissenschaftlichen „Objekts" — in grundsätzlicher, wenngleich unvermeidlicher Verfehlung der eigentlichen Absichten der Psychologie — geschaffen hatte.[1])

Für eine eingehende Diskussion solcher Positionen ist hier nicht der Ort. Was sie für das Schicksal der Psychologie zu bedeuten haben, werden sie im wesentlichen wohl noch erst erweisen müssen. Eine Forderung aber darf man doch zum mindesten an diejenige von ihnen stellen, die den wissenschaftlichen Motiven nach, in denen sie wurzelt, das Moment der Begründung höher bewerten muss als die romantische Geste einer noch so feinsinnigen und wissenschaftsfreundlichen Mystik.

Es mag die „volle Konkretion des Erlebten", von der Natorp spricht, eine „ideell höchste Stufe"[2]) bedeuten, deren als solcher sich keine Erkenntnis mehr bemächtigt; auch mag die Frage nach dem Begriff dieser „Konkretion" — ein Zugeständnis, zu dem man sich gerade dem kritischen Denker gegenüber nur schwer wird entschliessen können — offen bleiben; ja mag selbst der Gegensatz von „Objektiv" und „Subjektiv" wirklich nur den Unterschied zwischen dem „Plus- und dem Minussinn der Wegrichtung der

---

[1]) P. Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Tübingen 1912. J. C. B. Mohr. U. a. S. 303.

[2]) A. a. O. S. 223.

Erkenntnis",[1]) mithin den blossen „Richtungsgegensatz zwischen Integration und Differentiation"[2]) bedeuten; — eine Frage ist es doch, und ich möchte diese selbst logisch, nicht psychologisch verstanden wissen, die beantwortet sein muss, wenn sich der Begriffsapparat Natorps an dem Problem der Psychologie bewähren soll. Ich meine die schlichte Frage nach dem Begriff jenes im Hinblick auf seine methodischen Konsequenzen so fundamentalen Faktors der „Richtungsänderung"; jener Richtungsänderung, kraft deren „die Ureinheit des Bewusstseins" für die „Reflexion", wenigstens im Sinne der Annäherung, „wieder herzustellen sein",[3]) und, wie das stolze Wort lautet, die „Psyche zum Logos"[4]) erhoben werden soll. Was heisst hier „Richtungsänderung"?

Zwei Möglichkeiten, zwischen welchen die Entscheidung getroffen werden muss, sind gegeben. Entweder jene Richtungsänderung ist selbst ein Element der „Ureinheit des Bewusstseins," — dann ist sie kein Instrument der Reflexion. Oder aber sie ist ein solches; dann steht die Psychologie, da Richtungsänderung ein anderes bedeutet wie Richtung, unter der Voraussetzung einer spezifisch zu charakterisierenden Theorie. In diesem Fall aber erweisen sich Psychologie und Gegenstand der Psychologie als durch die Bedingungen einer wissenschaftlichen Methode von besonderer Struktur beherrscht; d. h. auch sie unterliegen einer, wenngleich spezifischen Determination im Sinne des Prozesses der „Objektivierung". Am wenigsten wird diesen Forderungen der kritische Denker widersprechen wollen. Sollte er es unter Berufung auf den Unterschied zwischen „Sachgrund" und „Begriffsgrund" — und diese Unterscheidung findet sich bei Natorp[5]) — dennoch tun, so würde er damit nicht nur seinem Kritizismus ein wesensfremdes Element hinzufügen; er müsste vor allen Dingen auch gerade diejenige Position grundsätzlich preisgeben, aus der der Richtungsgedanke als solcher sein relatives Recht herleitet: dass es nämlich die Methode sei, die sich das Objekt bestimme.

Ich verfolge diese Erwägungen nicht weiter, wenngleich sie uns tief in die sachlichen Motive derjenigen Fassung des kritischen Problems eindringen liessen, zu deren bedeutendsten Ver-

---

1) A. a. O. S. 111.
2) Ebenda S. 133.
3) Ebenda S. 20.
4) Ebenda S. 78.
5) Ebenda S. 39, vgl. auch S. 32.

tretern der Marburger Denker zu zählen ist. Ich beschränke mich vielmehr darauf festzustellen, dass das Moment der „Richtungsänderung“ aus der logischen Dimension, der das Moment der „Richtung“ selbst angehört, heraustritt. Wie ein logischer „Deus ex machina“ greift es in die theoretischen Erwägungen über die Struktur der Psychologie ein. Im tiefsten Grunde freilich hat es gerade hier ein wohlbegründetes Daseinsrecht. Entgegen den eigentlichen Tendenzen der Position Natorps konzentriert sich sozusagen in dem Begriff der „Richtungsänderung“ alles das, was die Psychologie als Wissenschaft d. h. in Rücksicht auf die allgemeinsten Bedingungen objektiver Geltung, der gegenständlichen Bestimmtheit der nichtpsychologischen Erfahrung gegenüber kennzeichnet. Er repräsentiert die systematische Forderung einer methodisch selbständigen Fixierung des wissenschaftlichen Begriffs der Psychologie; oder, was das gleiche bedeutet, die Forderung einer innerhalb der allgemeinen Wissenschaftslehre selbstständigen Theorie der psychologischen Methode.

Gewiss, nur in Beziehung auf die durch kein System materialer Objektbestimmtheit fassbare Form des Psychischen gibt es wissenschaftliche Psychologie; und diese Beziehung ist es demgemäss auch, was die methodische Eigenart der Psychologie bestimmt. Nur heisst dies noch lange nicht, dass man nunmehr die Psychologie selbst der grundsätzlichen methodischen Unbestimmtheit anheimfallen zu lassen habe; einer Unbestimmtheit, die dadurch gewiss nicht verringert wird, dass man sie — und nichts anderes liegt in dem Natorpschen Begriff der Richtungsänderung — der Terminologie eines noch so tiefen erkenntnistheoretischen Lehrsystem anpasst. Ja, man könnte getrost geradezu das Gegenteil behaupten: als ein Element des methodischen Bestandes der Psychologie verwandelt sich jene, des Charakters der Objektivierbarkeit entbehrende Form alles Psychischen aus einer rein negativen und privaten Bestimmtheit in den Gegenstand einer selbständigen erkenntnistheoretischen Problemstellung.

In keinem Fall ist so „die Unausdrückbarkeit“ ein Prinzip der psychologischen Einsicht. In keiner seiner möglichen Formen kann der Gedanke einer „negativen Psychologie“ — denn so sollte man sagen, gleichwie man „negative Theologie“ sagt — als der erste methodische Ansatz für die erkenntnistheoretische Durchdringung einer Wissenschaft vom Psychischen in Frage kommen.

Aber vielleicht führt gerade die unentwirrbare Komplexion der Probleme, wie sie sich aus der Diskussion dieser Umstände von selbst ergibt, zu der Einsicht, dass die erkenntnistheoretische Analyse der Psychologie andere Voraussetzungen als die bisher erwogenen zu erfüllen habe. Vielleicht offenbaren sich in manchen ihrer eigenen Ergebnisse die Bedingungen unmittelbarer und deutlicher, die die Psychologie als methodische Einheit beherrschen. Vielleicht erweist sich der dadurch bestimmte zweite Weg zur Kritik des Begriffs der Psychologie gangbarer als der erste. Es ist der Weg, an dessen Ausgangspunkt, wie ich meine, die Psychologie des Denkens steht.

II.

Ein bedeutsames Doppelmoment ist es, gegen das sich diese jüngste Sonderdisziplin psychologischer Forschung mit ihren methodischen Voraussetzungen, wie mit ihren sachlichen Ergebnissen richtet: die Einstellung der psychologischen Forschung auf das Anschauliche im weitesten Sinn und der Begriff jener, in ihrer ganzen Struktur letzten Endes durch „anschauliche" Inhalte bestimmten Verknüpfung, wie sie die sogenannte „Assoziation" fordert. Dass auch das schlechthin Unanschauliche und von anschaulichen Bestimmungen schlechthin Unabhängige Gegenstand psychologischer Fragestellung werden könne — das war die erste und bedeutsame Entdeckung der Denkpsychologie. Der „Gedanke" als solcher wurde jetzt zum psychologischen Problem; und die völlige Ohnmacht des Assoziationsprinzips, sich dieses Problems mit Erfolg zu bemächtigen, ward offenkundig. Auf der ganzen Linie traten jetzt die entscheidenden Differenzen zwischen assoziativen Verbänden und „Gedanken" im eigentlichen Sinn in die Erscheinung und immer deutlicher offenbarte das durch die Schule Külpes vielverheissend inaugurierte denkpsychologische Experiment, dass gewusst werden kann, was niemals hat können assoziiert werden. Ja mehr noch! Das Phänomen des Wissens überhaupt verlangte auf dem Boden psychologischer Forschung eine von „Anschauung" und „Assoziation" unabhängige und selbständige Analyse. So ward allmählich und folgerichtig die Gesamtheit derjenigen Phänomene und Prozesse, die der Begriff des „Wissens" impliziert, zum Gegenstand denkpsychologischer Untersuchungen: das „Glauben" und das „Meinen", das „Annehmen" und das „Vermuten", vor allen Dingen aber auch im Urteilen und im Schliessen das „Erkennen".

Kein Zufall, dass jetzt auch das Moment des „Sinns“ als vollwertiger Gegenstand psychologischer Fragestellung in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Es wird zum Repräsentanten jener spezifischen Funktion der Einheit, die dem Mosaik des Assoziationsproduktes gegenüber die Eigenart des „Denkens“ — sie mag im Besonderen charakterisiert sein wie immer — kennzeichnet.

Unverkennbar freilich klingt noch aus den ersten experimentellen Publikationen etwas wie eine leise Überraschung, um nicht zu sagen, Enttäuschung heraus. Immer schärfer umgrenzt sich die Forderung nach einer durchgängigen psychologischen Selbstständigkeit der Denkbeziehung; aber immer weniger will es dabei gelingen, für sie ein psychologisches „Substrat“ zu finden. In der Geschichte der Wissenschaften — und ganz besonders in derjenigen der Philosophie — sind Situationen dieser Art keineswegs vereinzelt; ja sie bezeichnen hier für bedeutsame Übergangsformen in weitem Umfang geradezu die Regel. Schon sind vielfach, das meine ich mit dieser Andeutung, die Fragen an neuen, herkömmliche Auffassungsweisen vielleicht revolutionierenden Gesichtspunkten orientiert; aber noch ist die Erwartung, mit der man ihrer Beantwortung entgegenblickt, auf die Gesichtspunkte der alten Fragestellung abgestimmt. So mögen auch in der Konstatierung des Mangels eines psychologischen „Substrates“ für „Gedanken“ gelegentlich noch methodische Reminiszenzen aus dem Bereich der überwundenen oder doch zu überwindenden „Vorstellungspsychologie“ mitklingen; so mag die unwillkürliche Reflexion auf die herkömmlichen Mittel psychologischer Erkenntnis manchmal noch den Ausblick auf die letzten Konsequenzen der neuen Gesichtspunkte getrübt haben, von welchen die Fragen bereits beherrscht gewesen waren.

Die Analyse der Fragen der neuen Wissenschaft ist es darum auch, was die Aufmerksamkeit des Methodologen in erster Linie auf sich lenkt. Und so trivial es der flüchtigen Betrachtung erscheinen mag, so bedeutsam ist es doch, sich in Beziehung auf den Charakter dieser Fragen jetzt schon eines klar zu machen, dies nämlich, dass die experimentelle Erforschung des Denkphänomens eben das denkende Verhalten des Versuchsobjektes selbst voraussetzt; oder vielleicht noch genauer, dass dieses denkende Verhalten die oberste und letzte theoretische Voraussetzung jedes Denkexperiments darstellt. Denn niemals wird es sich für dieses

darum handeln können, das Denken aus einem schlechthin denkfremden Substrate, sozusagen aus dem „Nichts des Denkens“, erstehen zu lassen; sondern immer nur darum, die Typen, in denen sich das Denken gestaltet, kennen zu lernen, um an ihnen immer wieder die Momente herauszustellen, die sie eben als Typen des Denkens kennzeichnen. Nicht einfach um die Registrierung von Reaktionen überhaupt auf Sinnenreize ist es daher dem Experimentator hier zu tun; vielmehr nur um die Registrierung solcher Reaktionen, die nicht nur das „Ich denke“ der Versuchsperson „muss begleiten können“, sondern die die Versuchsperson selbst bewusst als den Inhalt dieses Denkens bezeichnet.[1])

Jeder Schritt im Rahmen des denkpsychologischen Experiments steht von vornherein schon unter dem allgemeinsten Gesichtspunkt der Normen des Denkens. Schon die methodische Eigenart des Reizes lässt hierüber im allgemeinen keinen Zweifel. Denn nicht die naturwissenschaftliche, sondern, um es so auszudrücken, die logische Valenz des Reizes ist hier, wenigstens in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Fälle, entscheidend. Der Reiz schon ist hier, dem Begriff des Denkens gemäss, der ja dem ganzen Verfahren die Richtung weist, vor allem Bedeutungsträger, oder er steht doch zu Bedeutungsträgern in eindeutig fixierbarer Beziehung. Und die Versuchsperson wiederum muss dem Sinn der Aufgabe nach, in deren Dienst sie gestellt ist, um diesen Charakter des Reizes im weiten Umfang „wissen“. Sie hat den ihr dargebotenen Reiz — in vielen Fällen sogar als solchen — zu „verstehen“. Sie muss „wissen“ oder „nicht wissen“, ja vielfach auch wissen, dass sie im Sinne des Versuchsplanes zu „wissen“, bezw. „nicht zu wissen“ habe, was der ihr gezeigte Gegenstand „ist“, oder was der ihr zugerufene halbe oder ganze Satz „bedeutet“. So erhält hier auch der Begriff der „Reaktion“ einen wesentlich veränderten Inhalt. Die Reaktion besteht jetzt in einer bewussten Erfassung, bezw. Produktion und Mitteilung von Bedeutungszusammenhängen. Ihr Begriff schliesst mit anderen Worten hier, wie schon die flüchtigste Überlegung lehrt, ein Element in sich, das den Begriff des Versuchs nach der Norm einer völlig neuen, in der Naturforschung sonst nirgends vertretenen Dimension determiniert; einer Dimension, die mit dem

[1]) Zur Frage des Denkexperiments vgl. jetzt auch H. Driesch, Die Logik als Aufgabe, Tübingen 1913.

naheliegenden Worte „Subjektivität“ deshalb nicht klar genug charakterisiert erscheint, weil es eine spezifische Form eben des Bedeutungsbewusstseins ist, durch die sie sich allein kennzeichnet. Der Versuch ist jetzt in einem zweifachen Sinne des Wortes „vernünftig“: nicht nur, wie sonst auch, als eine „vernünftige“ Frage an das Objekt; sondern als eine vernünftige Frage an die Vernunft des Objektes.

Das aber fügt nicht nur dem Begriff des Versuchsobjektes, es fügt auch dem des Verhältnisses zwischen Versuchsobjekt und Erperimentator, mithin auch dem des Experimentators, eine eigenartige und wesentliche Bestimmung hinzu. Das Versuchsobjekt wird im denkpsychologischen Experiment im weiten Umfang zu seinem eigenen Objekt. Es muss dies werden; denn gerade in der Herbeiführung der damit gesetzten Beziehung besteht ja hier recht eigentlich das Experiment, besteht doch in ihr das „Denken“ selbst. In dem gleichen Masse aber verschwimmen auch die Grenzen zwischen Versuchsobjekt und Experimentator. Freilich, noch sind zunächst die Kompetenzen wohlgeschieden: die denkpsychologische Aktivität des Versuchsobjektes soll zum Objekt der Untersuchung werden — ein hinsichtlich seiner logischen Struktur durchaus einwandsfreies Ziel. Kraft des gleichen Moments der Aktivität aber, in der sich das Denken des Versuchsobjekts vollzieht, wird sich eben dieses Denken selbst, und zwar in dieser seiner Aktivität, zum Gegenstand. So gewiss nun dieser Umstand auf der einen Seite in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle die methodische Grundlage für die Möglichkeit des denkpsychologischen Versuchs überhaupt bildet, so gewiss muss er auf der anderen zu einer Quelle der Interferenz und der Konkurrenz zwischen Versuchsobjekt und Experimentator werden. Beider Aktivität hat jetzt im weiten Umfang ein gemeinsames Bereich der Betätigung; und ohne prinzipielle Schwierigkeit liesse sich der scheinbar paradoxe Fall konstruieren, dass das Experiment den Experimentator ausschaltet. Und entsprechende Verhältnisse liegen naturgemäss vor auch auf Seiten des Experimentators. Im Rahmen des denkpsychologischen Versuchs ist der Experimentator nur insofern, was er dem Begriff jedes Versuchs nach sein muss: das personifizierte Werkzeug der Methode, als er auch sich selbst zugleich Objekt, und zwar denkpsychologisches Objekt ist. Gewiss, auch sonst in der Wissenschaft hat ja der gewissenhafte Experimentator an sich „Kritik“ zu üben. Das Bezeichnende aber

für unseren Fall ist dies, dass hier die Selbstkritik des Experimentators mit der Untersuchung seines Objektes im weiten Umfang auch sachlich zusammenfällt. Das Erfassen einer Bedeutungsbeziehung durch das Versuchsobjekt wird ihm zum Gegenstand nur indem er selbst die gleiche Bedeutungsbeziehung erfasst, genauer: indem er sich über den Tatbestand seines Erfassens der gleichen Bedeutungsbeziehung Rechenschaft gibt und dabei die Gleichheit dieses Tatbestandes mit dem zu untersuchenden voraussetzt.

Ja mehr noch! Nur ein Umstand von durchaus nicht grundsätzlichem Charakter ist es, der selbst den für die Praxis des Experimentierens so fundamentalen Unterschied zwischen Versuchsobjekt und Experimentator aufrecht erhält. Das Versuchsobjekt kennt in den meisten Fällen die Deutung nicht, die seinen Äusserungen durch den Experimentator zuteil werden soll. Wäre sie ihm bekannt, dann könnten sich ohne weiteres, und zwar innerhalb einer und derselben experimentellen Fragestellung, die Rollen vertauschen, d. h. der Experimentator könnte geradezu zum Gegenstande des bisherigen Versuchsobjektes werden. Es ist eben ein letzten Endes durch das Moment des „Wissens“ bedingter Sachverhalt, dass in der experimentellen Denkpsychologie beide der in Betracht kommenden Faktoren, Versuchsobjekt und Experimentator, wenigstens prinzipiell, sämtliche der in Betracht kommenden Bedingungen des Systems erfüllen.

Bleibt dennoch der tatsächliche Betrieb der experimentellen Forschung von den Konsequenzen dieses Verhaltens relativ unberührt, so liegt dies, wie gesagt, von einer Reihe sekundärer Umstände abgesehen, an ganz bestimmten Momenten der experimentellen Technik: in der Regel kennt eben der Experimentator allein den vollen Plan und die ganze Absicht des Versuchs. Seine Rolle bleibt es, die störenden Momente fernzuhalten, die sich für das Experiment aus der vorzeitigen Beachtung seiner Aufgabe durch das Versuchsobjekt ergeben müssen. Aus diesem Grunde wird auch der tatsächliche Gang der Forschungsarbeit durch die dargelegten Verhältnisse kaum nennenswert beeinträchtigt. Umso deutlicher freilich werden sie sich dafür überall da offenbaren müssen, wo in irgend einer Beziehung grundsätzliche Momente berührt werden: sie allein sind es, die den Streit um die methodologische Frage „Selbstbeobachtung oder experimentelle Fremdbeobachtung“ nicht zur Ruhe kommen

lassen, dabei aber eine endgültige nnd eindeutige Entscheidung dieser Alternative prinzipiell verwehren.[1])

III.

Von solcher Art sind die Konsequenzen des Umstandes, dass das denkende Verhalten des Versuchsobjekts und damit der Begriff des Denkens zu den unerlässlichen Voraussetzungen der denkpsychologischen Arbeit zu zählen seien. Kann nun nach alledem, so wird man fragen müssen, auf dem Boden und mit den Mitteln der Psychologie die Frage aufgeworfen werden: was ist Denken? Ich glaube nicht. Diese Frage hier stellen, hiesse auf dem Boden der Psychologie aufs neue hinter das Phänomen des Denkens zurückgehen; es bedeutete nichts geringeres als einen Rückfall in die Irrtümer der „Vorstellungspsychologie"; es implizierte zum mindesten die Wiederholung des völlig aussichtslosen Versuchs, das Phänomen der Denkbeziehung aus einem schlechthin denkfremden Substrate aufzubauen. Aber gesetzt den Fall: dieser Versuch gelänge. Wäre es nicht dennoch in hohem Masse zweifelhaft, ob damit jene erste Frage schon beantwortet sei? Wäre mit der Aufzeigung des Punktes, an welchem das „Assoziieren" und das „Vorstellen" zum „Denken" wird, die Frage nach dem Begriff dieses letzteren Phänomens wirklich schon erledigt? Oder würde der Gedanke einer denkpsychologischen „Generatio aequivoca" mit dem der biologischen nicht die Gefahr teilen müssen, Begriff und Geschichte zu verwechseln? Ich meine, selbst die gelungene Reduktion des „Denkens" auf des „Vorstellen" würde die Frage nach dem Begriff beider nicht überflüssig erscheinen lassen.

In einem Falle freilich wären solche Bedenken gegenstandslos: dann nämlich, wenn das Phänomen des Denkens selbst es wäre, was Vorstellung und Assoziation, auch psychologisch, bestimmt. In diesem Falle gewänne die Psychologie des Denkens eine über ihren ursprünglichen methodischen Charakter weit hinausgreifende Funktion und schon im blossen Ausblick auf solche Möglichkeit wäre die Frage der ernstesten Erwägung würdig, ob nicht das Phänomen des Denkens geradezu als das Medium zu

[1]) Vgl. hierzu Wundt, Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens. Psychol. Studien 1907; sodann Bühler, Antwort auf die von W. Wundt erhobenen Einwände etc. Archiv für die gesamte Psychologie 1908.

betrachten sei, in dem und durch das sich die Gesamtheit des psychischen Lebens entfaltet.

Je grösser aber die Perspektive ist, die sich solchen Überlegungen eröffnet, um so bedeutsamer erscheint es, für einige Augenblicke bei einem scheinbar prinzipiellen Einwand gegen die Möglichkeit der Denkpsychologie überhaupt zu verweilen. Wir wollen in der experimentellen Denkpsychologie — so macht man geltend — erfahren, was in der denkenden Versuchsperson vorgeht; und sie sagt uns allergünstigsten Falles, was ihrer Meinung nach sich in ihr ereignet. Denn weit mehr und anderes als uns selbst bewusst wird und als wir mitteilen können, ereignet sich in uns. Nichts daher vermöchte uns zu verbürgen, dass die Vorgänge unseres Bewusstseins unverändert in den Blickpunkt auch nur unserer eigenen Aufmerksamkeit treten. Als ein trübes Medium schiebe sich zwischen unser wirkliches Denkerlebnis und unser Bewusstsein von ihm dessen gedankliche und vollends dessen sprachliche Symbolisierung dazwischen. Das Wort und die Gliederung der Worte in der zusammenhängenden Rede seien roh im Vergleich zu dem Erlebnis selbst; das Wort vereinfache wohl, aber es zerreisse zugleich auch und vernichte geradezu das zarte Gewebe der Gedanken. Es füge ihm hier hinzu, was es überhaupt nicht enthalten haben mag, und es lasse dort als schematisierendes und nivellierendes Element den Gedanken ärmer und dürftiger erscheinen als er in Wahrheit ist. Das Wort mit seinen gedanklichen Voraussetzungen verfälscht den Gedanken nach den mannigfachsten Richtungen und Dimensionen hin. Und nun soll gerade dieses, so durchaus inadäquate Symbol des Denkerlebnisses zur Stütze des ganzen Versuchs werden, indem es die Brücke schlägt zwischen Versuchsobjekt und Experimentator, nicht freilich ohne in dem letzteren die ganze Reihe von Schwierigkeiten, die sich aus dem Abstand von Wort und Denkerlebnis schon in dem Versuchsobjekt ergeben hatten, in umgekehrter Abfolge zu wiederholen.

Es ist nicht zu leugnen, dass hiermit eine Schwierigkeit von weittragender Bedeutung bezeichnet ist. Aber nur dann darf man hoffen, sie mit aller Schärfe und grundsätzlich zu überwinden, wenn aus dem Einwand, den sie begründen soll, jede Unbestimmtheit eliminiert ist. Und eine solche ergibt sich sofort, wenn man die Wurzel des ganzen Arguments scharf genug ins Auge fasst, in der Supposition eines Gegensatzes zwischen Denkerlebnis einerseits, der — gedanklichen und der sprachlichen — Repräsentation

des Denkerlebnisses andererseits. Die an sich wissenschaftliche Absicht unbestechlicher Wahrheitstreue und Objektivität hat in dieser Supposition einen Fehler gezeitigt, der in der Geschichte der Wissenschaft nicht vereinzelt dasteht. Weil der Versuch einer bewussten Repräsentation des „Erlebten“ — und ich meine hier zunächst die gedankliche — das Erlebnis erfahrungsgemäss „verfälschen“ kann und „verfälscht“, deshalb glaubt man nun auch den Begriff des Erlebens von dem seiner möglichen Repräsentation überhaupt grundsätzlich trennen zu dürfen; — ohne zu bedenken, dass von einem „Denkerlebnis“ sinnvoll immer nur im Hinblick auf eine mögliche Repräsentation gesprochen werden könne. Ein schlechtlich irrepräsentables Denkerlebnis wäre keines. Ich meine damit nicht, um auch dem geringsten Zweifel über den Sinn dieser These den Boden zu entziehen, dass jedes Denkerlebnis repräsentiert sei; wohl aber möchte ich behaupten, dass jedes Denkerlebnis als Denkerlebnis repräsentabel ist. Das „Ich denke“, so meine ich, muss es mit allen seinen Bedingungen „begleiten können“. In seiner Repräsentabilität erst wird es im kritischen Sinn dieses Wortes „möglich“.

Mit anderen Worten: Stets muss es für die empirische Forschung eine im besonderen Fall gar nicht scharf genug zu stellende Frage bleiben, ob eine bestimmte Repräsentation des denkend Erlebten zutrifft; niemals aber kann es diese Frage rechtfertigen, dass man zwischen dem Begriff des Denkerlebnisses und dem seiner möglichen gedanklichen Repräsentation überhaupt eine prinzipiell unübersteigbare Scheidewand errichte. Ja, man darf wohl noch um einen Schritt weiter gehen! Es wäre unmöglich, die Zulänglichkeit der konkreten Repräsentation eines Denkerlebnisses überhaupt auch nur zu diskutieren, wenn Denkerlebnis und Repräsentation im Sinne des Einwandes von einander begrifflich geschieden werden könnten; wenn nicht der Begriff des ersteren durch die Bedingungen der letzteren bestimmt wäre. Man verabsolutiert also, um es noch einmal kurz zu sagen, in dem Einwand, der diesen Erwägungen zugrunde liegt, den Begriff des Denkerlebnisses, indem man die berechtigte Unterscheidung zwischen Denkerlebnis und der Möglichkeit seiner mittelbaren oder inadäquaten Repräsentation dogmatisiert; d. h. indem man aus jener Unterscheidung, die methodisch und heuristisch von dem allerhöchsten Werte ist, einen sachlichen Gegensatz, eine „realis distinctio“ macht. Man sollte endlich aufhören, immer wieder in diese realis distinctio zurück-

zuverfallen und bedenken, dass eine der ergiebigsten Quellen wissenschaftlicher Einsicht zu allen Zeiten die bewusste Preisgabe okkulter Qualitäten gewesen ist.

Kein Denkerlebnis, so darf man wohl hinzufügen, das nicht Bedeutungserlebnis, und kein Bedeutungserlebnis, das nicht der allgemeinen Bedingung der Bedeutung — der Norm des Urteils — gemäss gegliedert wäre. Dieses Gegliedertsein der Denkerlebnisse allein ist es, kraft dessen wir uns letzten Endes, allen individuellen Differenzen zum Trotz, „verstehen“ oder zu verstehen glauben. Der „Verstand“ ist eben die Form und Bedingung aller „Verständigung“ — auch jener primären Verständigung mit uns selbst.

Man könnte vielleicht vermuten, dass diese Argumentation sich des Fehlers schuldig mache, das Bedeutungserlebnis unter das Joch einer ihm wesensfremden Norm zu beugen; ja man könnte vollends eine Verwechselung von Bedeutung und Bedeutungserlebnis, und damit die Gefahr der Logisierung eines psychologischen Problems, befürchten. Allein, wie mir scheint, zu Unrecht. Es ist hier, um Klarheit zu schaffen, in hohem Masse wichtig, sich auf eine Reihe von begrifflichen Beziehungen zu besinnen, die, soviel ich sehe, die gesamte Problemlage beherrschen. Zunächst besteht zwischen den Momenten der „Bedeutung“ und des „Bedeutungserlebnisses“ ein Verhältnis der Korrelation. „Bedeutung“ und „Bedeutungserlebnis“ bezeichnen verschiedene, aber einander wechselseitig involvierende und daher auch wechselseitig aufeinander zu beziehende Faktoren. Jedes Bedeutungserlebnis unterliegt, wie eben erörtert, der Norm, die die Bedeutungsbeziehung als solche konstituiert. Und jede Bedeutungsbeziehung andererseits ist als Bedeutungsbeziehung „erlebbar“. Denn nicht nur dies liegt in dem Begriff der Bedeutungsbeziehung, dass ihr Geltungsbestand von der Tatsache ihres Erlebtwerden völlig unabhängig sei; sondern auch dies, dass sie diese Bedingung nur als eine Bedeutungsbeziehung, d. h. eben nur im Hinblick auf ihre „Erlebbarkeit“ erfüllen könne. Ja noch in einem zweiten Sinn involviert die Bedeutungsbeziehung als solche, wie kaum betont zu werden braucht, Erlebbarkeit: sie soll nicht nur „unabhängig von allen“ gelten, sie soll, weil sie unabhängig von allen gilt, auch „für alle“ gelten können.

Führt nun dieser Sachverhalt dazu, die Psychologie auf dem Boden der Logik in eigenartiger Weise zum Problem werden zu lassen, so bedeutet er für den gegenwärtigen Zusammenhang den Hinweis

auf denjenigen Faktor, den ich vorhin gelegentlich als die „Form des Psychischen“ bezeichnet habe. Er involviert den Gedanken einer Beziehung, in der sich die reinen Geltungswerte der Bedeutungsrelation mit einer, durch die Erkenntniswissenschaft allerdings erst näher zu determinierenden Form der Seinsbestimmtheit verbinden. Welche Voraussetzungen hierfür in Frage kommen müssen, ist eine Sache für sich. Gewiss ist, dass sie vor allem die Bedingungen in sich schliessen werden, die die Möglichkeit einer spezifischen und absolut prinzipiellen Einmaligkeit und Einzigartigkeit derjenigen Faktoren beherrschen, auf welche sich die Bedeutungsbeziehung im Sinne der „Fundierung“ aufbaut; — wobei es natürlich eine besondere Aufgabe der Erkenntniswissenschaft sein wird, die damit gesetzte „Seinsbestimmtheit“ wieder in den Rahmen des Geltungsgedankens überhaupt einzufügen. Während nun die Ermittlung der empirischen Gesetze des Eintritts jener Seinsbestimmtheit für alle Zeiten der experimentell-psychologischen Forschung vorbehalten bleibt; so gestattet, ja fordert die genannte Beziehung als solche — in dem System jener tiefdringenden Analyse, deren Begriff und Entwicklung sich, wie man weiss, an den Namen Husserls knüpft — eine selbständige Form der wissenschaftlichen Behandlung. Niemals dürfen die Umstände, die den Eintritt jener spezifischen Seinsbestimmtheit des Bedeutungserlebnisses in der Zeit beherrschen, um ihm damit den Stempel ihrer Eigenart aufzuprägen, übersehen werden; und ohne ihre nur durch experimentelle Methoden mögliche, kritische Herausstellung wäre eine „Psychologie des Denkens“ überhaupt nicht möglich. Aber niemals kann andererseits die Struktur des Bedeutungserlebnisses selbst mit der empirischen Gesetzlichkeit jener Umstände, also die zeitliche Bestimmtheit seines „Seins“ mit der Zeitlosigkeit der Beziehung, in der es besteht, verwechselt werden.

Je schärfer sich nun so der Begriff des Denkerlebnisses nach allen Richtungen hin begrenzt, um so klarer wird, wie mir scheint, die Hinfälligkeit jenes Einwandes, der das Denkerlebnis zu der Möglichkeit seiner Repräsentation in einen prinzipiellen Gegensatz bringen will.

Man sollte vielleicht unterscheiden zwischen der primären und einer sekundären Repräsentation des Denkerlebnisses. Die primäre ist — ich bediene mich jetzt einer etwas abgekürzten Bezeichnungsweise — für das Bedeutungserlebnis im weitesten Sinne des Wortes konstitutiv: durch sie erst „ist“ das Bedeutungs-

erlebnis. Die sekundäre Repräsentation dagegen ist eine Funktion der primären. Und nun ist es eine der wichtigsten und fruchtbarsten, übrigens dem Begriff aller empirischen Forschung überhaupt gemässen, heuristischen Maximen der Denkpsychologie, dass sie jede in irgend einer Erfahrung vorliegende Repräsentation von Denkerlebnissen stets als eine schlechthin sekundäre und komplexe, d. h. als eine solche betrachte, die die wissenschaftliche Analyse nach der Richtung der primären Repräsentation hin vor immer neue Aufgaben stellt. Absichtlich vermeide ich das dem Kantianer an dieser Stelle zur Charakteristik der „primären" Repräsentation sich vielleicht aufdrängende Wort Kategorie. Denn die primäre Repräsentation ist zum Unterschied von der Kategorie, unbeschadet ihres für die „Möglichkeit" des Denkerlebnisses konstitutiven Charakters, um es mit einem Worte zu sagen, auch material bestimmt. — Zweierlei wird aus diesen Zusammenhängen zu folgern sein. Einmal dies, dass primäre und sekundäre Repräsentation des Denkerlebnisses, bei allen Unterschieden, in ihrer Konstitution übereinstimmen. Nicht ein „Nichts" der Repräsentation soll in dem gedanklichen Ausdruck des Erlebnisses in eine diesem wesensfremde Form gepresst werden; sondern an die Stelle einer, und zwar eben der primären Form der Repräsentation, die also das sogenannte Erlebnis selbst ist, treten aus Gründen und nach Gesetzen, die zu fixieren der phänomenologischen und der experimentellen Forschung vorbehalten bleibt, andere, sekundäre. Und eine zweite Konsequenz besteht in der Einsicht, dass es ein Kriterium dafür, ob es in einem gegebenen Fall gelungen sei, zu der „primären Repräsentation" des Denkerlebnisses vorzudringen, auf dem Boden der Psychologie überhaupt nicht geben könne. Denn jener Begriff bezeichnet gar nicht ein Ergebnis der denkpsychologischen Forschung; sondern eine Voraussetzung, ein theoretisches Prinzip der denkpsychologischen Forschung; ein Prinzip, das letzten Endes auf der unaufhebbaren Beziehung zwischen Denkerlebnis und Bedeutung beruht, und das selbst nur einen veränderten Ausdruck des Grundsatzes darstellt, dass die Denkpsychologie den Begriff des denkenden Verhaltens zu ihrer obersten Bedingung habe.

Prinzipiell unterschieden werden muss von dem eben dargelegten Gedanken eine andere Angelegenheit: die alltägliche Einsicht, dass ein und dasselbe „Denkerlebnis" durch eine Reihe einander gleichwertiger Gedanken repräsentiert werden kann. Denn

man wird nicht verkennen dürfen, dass der Begriff des Denkerlebnisses jetzt in einem durchaus anderen Sinn verwandt ist wie vorhin. Sollte es früher, im Rahmen jenes oft wiederholten Einwandes, eine Instanz sein, an der sich die Schranken aller Denkpsychologie offenbaren, ein Faktor, der sich stets hinter anderen, ihm irrtümlich substituierten, verbirgt, — so steht es hier, wenngleich auch nur immer durch sich selbst definiert, doch im vollen Licht der psychologischen Betrachtung. Von umso grösserem Interesse aber ist es, sich darüber Rechenschaft zu geben, dass die Beziehung, die wir in dem Begriff der „primären Repräsentation" fixieren konnten, sich auch hier als vorhanden erweisen lässt. Sie ist auch hier das konstitutive Prinzip, das die Gegenüberstellung eines Denkerlebnisses und einer Reihe ihm gleichwertiger Gedanken überhaupt erst ermöglicht. Sie ist genauer gesagt, die unerlässliche Bedingung, unter der solche Gleichwertigkeit selbst steht. Sie ist dasjenige mögliche Bedeutungserlebnis — wobei das Wort „Erlebnis" natürlich wieder in dem ersten Sinn gebraucht erscheint —, das alle in dem fraglichen System in Betracht kommenden Faktoren als deren spezifische Gesetzlichkeit umfasst. Klar sondert sich damit das Gebiet der denkpsychologischen Forschung von dem System der Voraussetzungen, die es beherrschen; und unverkennbar erweist sich als der Mittelpunkt dieses letzteren der Gedanke einer im kritischen Sinne des Wortes „möglichen" Bedeutung.

Tiefer als es der flüchtige Anlass dieser Stunde vielleicht zu rechtfertigen vermöchte, sind wir damit in das Gewirre denkpsychologischer Prinzipienfragen hineinverstrickt worden. Aber was es uns darbietet, ist nicht der Ausblick in eine Sphäre grundsätzlicher Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit; auch nicht die künstliche Kombination solcher Unbestimmtheit mit den konstitutiven Elementen einer nichtpsychologischen Erfahrung; sondern eine spezifische Form der Bestimmtheit, die derjenigen der nichtpsychologischen Erfahrung wohl nicht beziehungslos gegenübersteht; im Gegensatz zu ihr aber eine selbständige, d. h. wohlcharakterisierte Gesetzlichkeit darstellt und begründet. Nicht „rekonstruktiv" ist, um diese Natorpsche Bezeichnung zu gebrauchen, der theoretische Tatbestand zum mindesten der Denkpsychologie, sondern konstruktiv; konstruktiv freilich nach der Norm jener eigenartigen und selbständig zu analysierenden Bedingungen, die insgesamt mit dem Begriff der „möglichen Bedeutung" gesetzt sind.

IV.

Hier scheint mir auch der logische Ort für den Hinweis auf ein Problem zu sein, das, wie kaum ein zweites, den prinzipiellen Charakter der denkpsychologischen Forschung bestimmt. Ich meine den Komplex von Fragen, der durch den Begriff „Sinn", bezw. durch das Begriffspaar „Sinn" und „Sinnlosigkeit" bezeichnet wird. Es steht, wie kaum zweifelhaft sein kann, in der innigsten Verknüpfung mit dem Moment der „Bedeutung". Kann man den Begriff eines Denkerlebnisses, das jeglicher Bedeutung ermangelte, als einen Widerspruch in sich selbst bezeichnen, so gilt ein gleiches hinsichtlich der Annahme, es sei ein Denkerlebnis ohne jegliche Beziehung auf einen „Sinn" möglich. Man wird einwenden, es könne auch Sinnloses, Unsinniges gedacht werden. Gewiss! Aber indem es gedacht wird, wird zugleich die Möglichkeit gefordert, es an einem Sinn zu messen. Nur im Hinblick und in Beziehung auf solche Möglichkeit kann „Sinnlosigkeit" überhaupt prädiziert werden.[1]) Das wiederum aber schliesst den Gedanken in sich, dass „Sinn" und „Sinnlosigkeit", ungeachtet oder vielleicht wegen ihres Gegensatzes, durch die Normen und die Bedingungen der gleichen Gesetzlichkeit umfasst werden. — Es wäre im Zusammenhange hiermit von erheblichem theoretischen Interesse, das Verhältnis der Begriffe „Sinn", „Sinnlosigkeit" und „Widersinn" zu analysieren. Im Verlaufe solcher Analyse würde, wie mir scheint, in besonders nachdrücklicher Form die grundsätzliche Einheit in der Struktur des Fundaments zu Tage treten, auf dem sich die Reihe jener Begriffe aufbaut.

Aber diese Untersuchung läge bereits ausserhalb des Kreises unserer gegenwärtigen Aufgabe. Im Hinblick auf diese genügt es eines festzuhalten. Der Umstand, dass jeglichem Denken gegenüber mit Recht die Frage muss gestellt werden können: „Was ist gedacht worden?" — ist nur ein anderer Ausdruck für den Tatbestand des Orientiertseins alles Denkens an dem Moment und an der allgemeinsten Norm des „Sinns". Die spezifische Form der Gliederung, welche durch die unerlässliche Frage nach dem „Was" des Denkens vorausgesetzt und gefordert ist, und der „Sinn" sind korrelative Faktoren. Jene Form aber ist keine andere wie die Relation der Geltung überhaupt. In Rücksicht

---

[1]) Vgl. hierzu insbesondere Husserl, Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Halle 1901. S. 67.

auf diese muss daher das Denkerlebnis als solches zu bestimmen sein; in Rücksicht auf sie aber verknüpft es sich unlösbar mit der Gesetzlichkeit der Urteilsform. Nur in Beziehung auf ein Denkerlebnis kann von solcher Gesetzlichkeit gesprochen werden. Und nur im Hinblick auf diese Gesetzlichkeit kann andererseits von einem Denkerlebnis die Rede sein. In solchem Sinn ist die Gesetzlichkeit der Urteilsform eine Bedingung des Denkerlebnisses und damit zugleich eine Bedingung, von der auch die phänomenogische Analyse dieses Erlebnisses unweigerlich beherrscht erscheint.

Kein Objekt — das Wort in dem denkoar weitesten Sinne verstanden — unabhängig von dem Moment der Geltungsbestimmtheit; und kein Denken unabhängig von der Beziehung auf ein Objekt. So aber berühren sich in den Prinzipien der Denkpsychologie auch die Begriffe „Objekt" und „Sinn". Als „Sinn", so darf man sagen, wird hier das „Objekt" zum Problem. — Eine der schwierigsten Fragen der Erkenntniswissenschaft ragt damit in den Bereich unserer Erwägungen hinein, um hinsichtlich dieser selbst eine prinzipielle Entscheidung vorzubereiten. Ich versuche sie mit ein paar Strichen festzuhalten. — Die Funktion der Geltungsbestimmtheit ist, wie wir eben gesehen haben, eine Voraussetzung des Faktors „Sinn". Gerade deshalb aber fällt sie mit diesem nicht zusammen. Andererseits bedarf gerade hier der Begriff der Voraussetzung noch einer näheren und tiefer dringenden Bestimmung. Nicht dieses nämlich kann gemeint sein, dass der „Sinn" die Form der Geltungsbestimmtheit voraussetze, so etwa, wie ein besonderer mathematischer Lehrsatz einen allgemeineren voraussetzt. Und auch nicht nur dies, dass der „Sinn" durch jene Geltungsbestimmtheit gegenständliche Valenz erhalte. Sondern vor allen Dingen dies: dass er kraft jener Geltungsbestimmtheit auch selbst zum Träger der Gegenstandsfunktion wird. Indem er durch das Moment der Geltungsbestimmtheit den Charakter der Denkbarkeit erlangt, erfüllt er die erste und oberste der Bedingungen, um selbst gegebenenfalls anderen Faktoren von sinnbestimmtem Charakter gegenüber die Bedeutung einer Norm gewinnen zu können. Mit anderen Worten: es gehört zu dem Begriff des Faktors Sinn, dass er sich nicht in der Form des Urteils erschöpfe; auch ist er mehr als ein durch diese Form bestimmter Urteilsinhalt. Er ist, so könnte man sagen, die Bestimmtheit des Urteilsinhalts als solche einerseits durch die

Form des Urteils, andererseits gemäss der vorhin fixierten Beziehung der Erlebbarkeit.

Die Analogie zwischen der Struktur des Faktors „Sinn" und dem Begriff des gültigen Wertes, der ja mit dem der Geltung keineswegs zusammenfällt,[1]) wird damit offenkundig und von selbst ergibt sich auf Grund dieser Analogie eine wissenschaftstheoretische Beziehung von der höchsten prinzipiellen Tragweite zwischen Psychologie und Biologie — um von dem Ausblick auf die logische Struktur der Kulturwissenschaften hier ganz abzusehen. Denn es unterliegt kaum einem Zweifel: Wenn — kantisch gesprochen — die Bedingungen für die „Möglichkeit" der Physik Determinationen der blossen Form des Urteils darstellen, so gehört zur „Möglichkeit" der Psychologie die spezifische Bestimmtheit des Urteilsinhalts als „Sinn". Was man instinktiv fühlt, und was sich in der Praxis des Wissenschaftsbetriebes hundertfach geltend macht, das erscheint in solchem Zusammenhang auf eine, wie ich freilich weiss, noch sehr unfertige und der kritischen Ausgestaltung in hohem Masse bedürftige Formel gebracht: der „teleologischen" Beziehung, die für das biologische Urteil konstitutiv ist, entspricht in der Struktur der Psychologie die Funktion des „Sinns".

Ich sage der Psychologie schlechtweg und nicht allein der Denkpsychologie; — und bin mir wohl bewusst, damit auf eines der schwierigsten Probleme hingedeutet zu haben, die hinsichtlich der Prinzipien der Psychologie überhaupt gestellt werden können. Niemals sicherlich war es einsichtigen Forschern entgangen, dass der Gedanke eines Konglomerats isolierter Elemente die spezifische Gesetzlichkeit des Psychischen so wenig zu kennzeichnen vermöchte, wie die Vorstellung eines blossen Aggregates von Teilen die des Organismus. Ohne Schwierigkeit liessen sich die Konsequenzen dieser Einsicht in der Geschichte der Metaphysik und der Erkenntniswissenschaft nachweisen; — einer Geschichte, deren Wechselfälle, wie man weiss, durch die Jahrhunderte auch in die Geschicke der Psychologie bestimmend eingegriffen haben. Und mit Leichtigkeit liesse sich der Beweis erbringen, dass auch die Psychologie dem angedeuteten Gesichtspunkt in den mannigfachsten Formen, bewusst oder unbewusst, stets Rechnung getragen habe — selbst da, wo sie das Zurück-

---

[1]) Vgl. hierzu meine Abhandlung „Zur Wissenschaftstheorie und -systematik". Kantstudien, Band XVII, S. 79 ff.

greifen auf isolierte Elementarbestandteile als ihren obersten methodischen Grundsatz proklamiert hatte. Im Hinblick darauf wäre es denn auch in hohem Masse förderlich, den Begriff der „Assoziation“ und damit die Geschichte der sogenannten „Assoziationspsychologie“, einmal ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes zwischen der „Assoziation“ und der „Isolation“ der supponierten Elementarbestandteile ins Auge zu fassen. Es würde, wie ich meine, auch schon im Verlaufe dieser Untersuchung, also immer noch auf dem Boden der Assoziationspsychologie selbst, die Aufmerksamkeit auf das System der methodischen Forderungen hingelenkt werden, die ihre volle und bewusste Entfaltung freilich erst in der Denkpsychologie erfahren konnten. Denn hier erst ward die Lehre von der „Mosaikstruktur des Seelenlebens“, wie es in einer der eindrucksvollsten Kundgebungen Külpes heisst,[1]) in aller Form und prinzipiell entwurzelt; hier erst alle Voraussetzungen der These erfüllt, dass „die anschaulich gegebenen Inhalte“ nur noch „als künstliche Abstraktionen“, als „willkürlich herausgelöste und verselbständigte Bestandteile“ eines umfassenderen Zusammenhangs gelten können. Über die Natur dieses Zusammenhangs nun kann nach allem, was festgestellt worden, kein Zweifel sein. Es ist der Zusammenhang, wie ihn eben das Denken begründet: das im „Sinn“ und durch die Beziehung auf den „Sinn“ gesetzte System von Relationen.

Und sofort lässt uns die gleiche Erwägung noch tiefer vordringen: die schlechthin universelle psychologische Bedeutung des Faktors „Sinn“ ist es, die, wenn nicht alles täuscht, als eines der bedeutsamsten Ergebnisse einer Erörterung der Prinzipien der Denkpsychologie zu betrachten sein wird. Beherrscht nicht das Moment des „Sinns“, so wird man zu fragen haben, die gesamte Problemlage der Psychologie? Ist das, was man zutreffend die „Substanzialität des sinnlichen Eindrucks“ genannt hat,[2]) nicht das Produkt eines nur durch die historische Entwicklung der Psychologie bedingten und durch gewisse methodische Gesichtspunkte vielleicht begünstigten Absehens von der immanenten Beziehung des sinnlichen Eindrucks auf den Zusammen-

[1]) O. Külpe. Über die moderne Psychologie des Denkens. Vortrag, gehalten auf dem V. Kongress der Deutschen Gesellschaft für experimentelle Psychologie am 16. April 1912. Intern. Monatsschrift Juni 1912.

[2]) Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin 1910. S. 440.

hang des Denkens, und ist nicht vielleicht die systematische Anerkennung gerade dieses Zusammenhangs das wichtigste Geschäft einer wirklich exakten Betrachtung des Psychischen? — Man braucht diese Fragen nur zu stellen, um sofort die Konsequenzen zu überschauen, zu welchen ihre, unter den dargelegten Voraussetzungen wohl unvermeidliche Bejahung hinführt. Sie bestehen, um es mit einem Worte zu sagen, in dem Satz von der „Affinität“ alles Psychischen zu der Norm der Verknüpfung im „Sinn“, seiner Fähigkeit, in den Zusammenhang des Denkens hineinverwoben zu werden, kurz, in der Annahme, dass jede Vorstellung an sich schon — um die Worte eines der erfolgreichsten der jüngeren Forscher auf dem Gebiete der Denkpsychologie anzuführen — „ihren unanschaulichen Gehalt“ besitze.[1]) Von selbst versteht es sich dabei, dass die These von der grundsätzlichen Sinnbetontheit alles Psychischen der Forderung in keiner Weise präjudiziert, „denselben unendlichen Nuancenreichtum“ wie er der Anschauung eigen ist, auch für die Bedeutungsintention der Anschauung vorauszusetzen.[2]) Dabei ist jene grundsätzliche Sinnbetontheit des Anschaulichen, von der ich spreche, ein rein theoretischer Charakter; d. h. ich will mit dem Worte „Sinnbetontheit“ nicht gesagt haben, dass sich der „Sinn“ in jedem psychischen Gebilde und im Rahmen jeder psychologischen Untersuchung sozusagen als psychische Realität müsse aufzeigen lassen; — denn das hiesse den Ergebnissen der psychologischen Forschung in einer durchaus unkritischen Weise vorgreifen. Ich wollte vielmehr nur den Grundsatz ausgesprochen haben und begründen, dass es für die denkpsychologische Fragestellung der Natur der Probleme nach eine prinzipielle Grenze innerhalb der Psychologie nicht geben könne; und zwar weder für deren phänomenologische, noch auch für deren experimentelle Form, die ja aus naheliegenden Gründen von der Rücksicht auf den Faktor „Sinn“ nicht weniger beherrscht sein muss als jene.

Es offenbart sich eben auf dem Gebiete der Methodenlehre der Psychologie ein Verhalten, das dem Logiker der Biologie längst geläufig ist. Ebenso, wie bei der Entfernung von den höchsten und komplexesten Formen der Lebensvorgänge nach der Richtung ihrer elementaren Konstituentien hin niemals der „Null-

---

[1]) Koffka, K., Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze. Leipzig 1912. S. 365.

[2]) Vgl. M. Brod und F. Weltsch, Anschauung und Begriff, Grundzüge eines Systems der Begriffsbildung. Leipzig 1913. S. 184.

punkt des Lebens", wenn ich mich so ausdrücken dürfte, erreicht werden kann, gerade, weil der Begriff des Lebens für die Gesamtheit möglicher Probleme der Biologie konstitutiv ist; — ebenso hätte man auch mit der grundsätzlichen Forderung eines „Nullpunktes der Bedeutung" die Grenzen der Psychologie bereits überschritten. Kein Gebiet der letzteren vermag ich daher aus dem Umkreis dieser Betrachtungen auszuschalten; und von dem grössesten wissenschaftshistorischen Interesse scheint es mir zu sein, dass dieselbe Entwicklungsepoche unserer Wissenschaft, der es beschieden gewesen, die Probleme der im engeren Sinn des Wortes gefassten Denkpsychologie zu entdecken, auch den Begriff und die tiefgründige Analyse einer Psychologie des emotionalen Denkens[1]) zeitigen sollte. Auch das Gefühl ist, wenn ich so sagen darf, „im Sinn". Nicht nur, wie man vielleicht zunächst und mit vollem Recht denken wird, hinsichtlich seiner Beziehung zu dem Ganzen eines künstlerischen Gebildes, also zu dessen spezifischer „Wahrheit"; sondern auch schon in Rücksicht auf die elementarste Form seiner Einordnung in die Gesamtheit des psychischen Seins. Nur im Hinblick auf „Bedeutungen" nämlich ist der unerlässliche Beziehungsmittelpunkt des Gefühls selbst, das „Ich", bestimmt, nur in Beziehung auf Bedeutungen gewinnt das Gefühl überhaupt psychische Realität. Man kennt die alte These, dass Gefühle nur als „Begleiterscheinungen" an „Empfindungen" oder an „Vorstellungen" gebunden auftreten. Sie ist eine durch besondere methodische Gesichtspunkte bedingte Formel für dieselben bedeutungstheoretischen Zusammenhänge, um deren Herausstellung es sich uns hier allein handelt. — Und noch ein zweites Moment darf in dieser Hinsicht geltend gemacht werden. Nur Bedeutungen gehen in die charakteristische Form des Psychischen ein, die sich in der Relationsfolge: „ich weiss", „ich weiss, dass ich weiss" u. s. f. offenbart. Nun ist es bezeichnend, ja für die theoretische Bewertung der gesamten Problemlage geradezu entscheidend, dass sich auch das „Gefühl" der gleichen Relationsfolge widerspruchslos eingliedert.

Immer tiefer greift also in die ungeheure Komplexion des psychischen Lebens als dominierende Relation der Faktor „Sinn" ein und als der ernstesten Erwägung bedürftig er-

---

[1]) Heinrich Maier, Psychologie des emotionalen Denkens. Leipzig 1908.

scheint mir, gerade auch unter rein psychologischen Gesichtspunkten, der Umstand, den ich kurz die Tendenz alles Psychischen zum Sinnvollen hin, das „Sinnhafte“ des Psychischen nennen möchte. Nur ein relativ sinnloses, so könnte man den Gedanken vielleicht auch formulieren, hat in dem Gefüge des Psychischen Raum; und vielleicht hört sinnlos verknüpften Elementen gegenüber das Suchen nach einem sinnbetonten Anhaltspunkt nur mit dem psychischen Leben selbst auf. Ich denke, indem ich diesen Satz ausspreche, nicht nur an die bekannte Erscheinung, dass auch der „Unsinn“ seine Grenzen habe; sondern vor allen Dingen an die rein psychologische Tatsache, dass eine zunächst „sinnlose“ Verknüpfung von Elementen durch längeres Perseverieren eine unleugbare Tendenz zur Sinnbetontheit gewinnt.

V.

Wohl erhält, wenn wir uns nun wieder allgemeineren Fragen zuwenden, in dem Begriff des „Sinns“ oder genauer: in dem der „möglichen Bedeutung“, die fundamentale Unterscheidung von „Inhalt“ und „Gegenstand“ ihre volle Bekräftigung; aber so, dass diese letzten Endes unter psychologischen Kategorien stehende Unterscheidung erkenntnistheoretischer Tatbestände mit jener anderen, auf dem Boden der Erkenntniswissenschaft selbst entstandenen, interferiert: mit derjenigen von Inhalt und Form des Urteils. — Die Komplexion dieses Sachverhalts ist nur ein anderer Ausdruck für die unbestreitbare Tatsache, dass sich in den Prinzipienfragen der Denkpsychologie die Interessensphären aller theoretischen Sonderdisziplinen der Philosophie kreuzen. Eine Theorie des Denkens — denn Denken heisst stets Objektdenken — ist eben immer auch eine Theorie des Objekts.

Deutlicher vielleicht noch werden diese Zusammenhänge an dem Punkt, an dem sich der „Sinn“ zur „Wahrheit“ determiniert, an dem also die Prinzipienfragen der Denkpsychologie in diejenigen der Erkenntnispsychologie übergehen. „Wahrheit“ ist eine Determination des „Sinns“. Die Wahrheit muss sinnvoll sein. Sie ist es ipso facto. Wohl aber ist das Sinnvolle als solches noch lange nicht wahr. So muss in erhöhter Komplexion, aber auch in deutlicherer Ausprägung, in der Struktur der „Wahrheit“ zur Geltung kommen, was schon diejenige des „Sinns“ enthalten hatte, die Entfaltung nach den beiden Dimensionen hin, die der für

beide Begriffe konstitutive Faktor der Geltung in sich schliesst: nach derjenigen, um es mit zwei Schlagworten zu bezeichnen, eines für sich seienden und in sich ruhenden „Reiches der Wahrheit“ und nach derjenigen ihrer „Erlebbarkeit“. Teilen sich in die erstere positive Forschung und Erkenntniswissenschaft, so bemächtigen sich der letzteren, und zwar nach verschiedenen Gesichtspunkten, nach Gesichtspunkten, die in ihrer Struktur zum Teil selbst wieder Charaktere der Bedingungen positiver Forschung aufweisen, Phänomenologie und Erfahrungspsychologie; jene als die Theorie der Bedeutungserfassung als solche, diese als die Analyse der Gesetzlichkeit, die die zeitliche Bestimmtheit des Bedeutungserlebnisses beherrscht. Eine Frage nun, in deren Beantwortung, irre ich nicht, eine der wesentlichsten Aufgaben der theoretischen Philosophie der nächsten Zukunft bestehen wird, ist die, inwieweit die Theorien des erfassten und des unabhängig von der Relation des Erfasstseins betrachteten Objekts nach den Gesichtspunkten einer umfassenden, kritischen, Problemstellung verknüpft werden könnten.

Ein System besonderer Kriterien also muss es sein, durch welches sich die Wahrheit gegen den „Sinn“, dessen Normen sie im übrigen unterliegt, abgrenzt. Es ist das System der Bedingungen der Erkenntnis. Psychologie des Erkennens ist die durch das genannte System modifizierte Theorie des „Sinns“ und so selbst an jenes System als an ihre unerlässliche Voraussetzung gebunden. In solchem Verhalten offenbart sich die natürliche, d. h. mit ihrem Begriff schon gesetzte Grenze — und damit freilich auch wieder die methodische Kraft — aller Denkpsychologie als Phänomenologie sowohl wie als Erfahrungswissenschaft.[1]) Der „intentionale Gegenstand“ ist, um es mit einem Worte zu sagen, erkenntnisindifferent. Er ist „intentional“, ob er negativ oder positiv, ob er „absurd“ oder in irgend einem Sinne des Wortes „möglich“ ist. Gewiss, mit den „Gegenständen“ wechselt die „kategoriale“ Beschaffenheit auch der „Akte“. Aber schon der Begriff des Gegenstandes als solcher liegt ausserhalb der Grenzen möglicher Phänomenologie. Ja gerade dies letztere ist für die phänomenologische Betrachtungsweise in allen ihren Formen — ich denke hierbei in erster Linie auch an die „Gegenstandstheorie“

---

[1]) A. Messer, Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie. Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XXII. Heft 2 u. 3. 1911.

Meinongs — charakteristisch. Wie der „Gegenstand" dem „Akt", genau so ist der Begriff des Gegenstandes der phänomenologischen Erörterung „transzendent". Vollends aber entbehrt die Phänomenologie ihrem Begriff nach aller Kriterien für die Bewertung von Objekten im Sinne jener spezifischen Bestimmtheit des Bedeutungserlebnisses, die der Begriff der „Wahrheit" bedingt. Kraft jener Kriterien aber erst werden, um es so auszudrücken, die intentionalen Gegenstände für eine mögliche Phänomenologie des Erkennens gesetzt. Kein Ersatz für die kritische Erkenntnistheorie ist somit die Phänomenologie, wie manche glauben; sondern ein unerlässlicher und einer kaum noch absehbaren Entwicklung fähiger Teilbestand der Denkpsychologie, als solcher freilich auch eine unerschöpfliche Quelle erkenntnistheoretischer Probleme.[1])

So gliedern sich unter stets wechselnden Gesichtspunkten und in immer steigender Komplexion die gesamten Bestrebungen der theoretischen Philosophie an den Begriffen Sinn und Wahrheit, nicht ohne dabei diesen Begriffen selbst in ihrem wechselseitigen Verhältnis immer neue Bestimmungen hinzuzufügen. Wohl wird das Moment der „Wahrheit", wie wir gesehen, beherrscht durch die Normen des „Sinns". Aber andererseits ist die Sinngemässheit einer gegebenen Beziehung stets wieder nur an einer „Wahrheit" zu messen. Es braucht nicht gesagt zu werden, dass die Konstatierung dieses Wechselverhältnisses keinen Zirkel in sich schliesst. Denn in dem ersten Fall war die Rede gewesen von dem Begriff der Wahrheit, während in dem zweiten die Rede ist von dem Kriterium, nicht von dem Begriff, des Sinns: nur in irgend einer Beziehung auf die „Wahrheit" kann im konkreten Fall von „Sinn" gesprochen werden.

Sinnhaftigkeit, oder vielleicht richtiger und allgemeiner Sinnbezogenheit, Sinngemässheit, und Wahrheit bezeichnen die Etappen des Bedeutungserlebnisses, oder sagen wir so: die Etappen, in denen sich die dominierende Funktion des Bedeutenserlebnisses im Psychischen überhaupt ausprägt; — zugleich die zentralen Punkte,

---

[1]) Das Wort „Denkpsychologie" erscheint hier, wie kaum betont zu werden braucht, in einem Sinn verwendet, der es, nach allem, was vorangegangen, vor dem naheliegenden Vorwurf einer Verwechselung von „Tatsachen" und „Phänomenen" sichert. Zu der Frage dieser Verwechselung vgl. jetzt auch Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Halle a. S. 1913.

an denen sich die erkenntnistheoretischen Begriffe des Unsinns, des Widersinns und vor allen Dingen derjenige des Irrtums zu orientieren haben. Es ist hier nicht der Ort, die Bedeutung dieser Verhältnisse für die Logik, im besonderen für eine umfassende Theorie des Urteils im einzelnen zu entwickeln. Wichtiger erscheint es mir in Beziehung auf diese Betrachtung die Frage jener früher erwähnten, bedeutungsvollen Interferenz der Begriffspaare „Inhalt und Gegenstand“ einerseits, „Inhalt und Form“ andererseits mit ein paar Strichen näher zu charakterisieren.

Man wird einer gegebenen Situation gegenüber zu unterscheiden haben zwischen dem Begriff, dem Kriterium und dem Grund des „Sinns“. Von den beiden ersteren Faktoren ist bereits die Rede gewesen, von dem letztgenannten noch nicht. Der „Sinn“, so sahen wir, ist eine komplexe Relation. Alles, was formal zur „Bedeutung“, alles, was formal zu dem „Bedeutungserlebnis“ gehört, ist in ihm in unlösbarer Beziehung auf ein inhaltliches Moment gegeben. Und dieses inhaltliche Moment allein ist, wie allgemein es auch für die Zwecke der theoretischen Analyse bestimmt werden mag, das für den „Sinn“ einer gegebenen Beziehung verantwortliche; das, was es mit anderen Worten ermöglicht und rechtfertigt, an diese Beziehung das Kriterium des Sinns, ja auch nur den Gedanken eines solchen Kriteriums überhaupt erst heranzubringen. Das inhaltliche Moment ist der Grund des „Sinns“. Nun kann aber von „Inhalt“ noch in einer zweiten Bedeutung die Rede sein: ausschliesslich unter dem Gesichtspunkt der logischen Struktur des Urteils. Hier ist das Moment des Bedeutungserlebnisses als solches grundsätzlich ausgeschaltet; hier handelt es sich einzig und allein um ein korrelatives Moment zu dem reinen Gedanken der Geltungsverknüpfung; hier liegt das Moment des Inhalts, wenn ich so sagen dürfte, lediglich in der Wahrheits- und nicht auch in der Erlebnisdimension. Und nun ist es von hohem Interesse, die durchgängige Relativität zu beachten, die dem Faktor „Inhalt“ in beiden seiner möglichen Bedeutungen zukommt. Hinsichtlich beider gilt der Satz, dass der Inhalt den „Sinn“ bedinge; wobei ich jetzt, ohne damit den herkömmlichen Sprachgebrauch zu verletzen, auch einen gegebenen Tatbestand der Urteilsbestimmtheit als „Sinn“ bezeichne. Hinsichtlich beider aber steht auch ohne weiteres fest, dass der Inhalt, soll er überhaupt Inhalt sein, selbst schon nicht jeder Sinnbezogenheit und Sinnbestimmtheit entbehren könne. Für das Denkerlebnis wurde dieser Gesichtspunkt be-

reits erwogen: es gibt im Psychischen keinen von einer möglichen Sinnbezogenheit unabhängigen Faktor. Für den „Inhalt" als Element des logischen Urteilsbestandes ergibt er sich aber nicht minder deutlich: nur ein an sich schon in irgend einer Hinsicht Urteilsmässiges und Sinnbezogenes kann überhaupt Inhalt des Urteils sein. Darf man so auf der einen Seite sprechen von einer Kontinuität des Sinns im Psychischen; so darf wohl auf der anderen die Rede sein von einer Kontinuität des Sinns im Logischen. Begründet der „Inhalt" in dem letzteren Fall die spezifische Verschiedenheit der Urteilsformen, so ist er in dem ersteren die Quelle für die objektive Verschiedenheit der Nuancierung des Wahrheitserlebnisses. — Irre ich nicht, so hat man in diesen Verhältnissen die Wurzel jenes eigenartigen Ineinandergreifens und Auseinandergehens der Gesichtspunkte zu erblicken, wie sich dies etwa in den Beziehungen zwischen der logischen Theorie der Hypothese und dem Tatbestand der „Annahmen" ausprägt.

Den Inbegriff dieser, hier nur in ihren allgemeinsten Umrissen charakterisierten Verhältnisse hatte ich gemeint, als ich vorhin von einer Interferenz der Bedeutungen sprach, in welchem uns der Faktor „Sinn" entgegentritt. Es handelt sich dabei, wenn wir die Situation nunmehr noch einmal überschauen, um eine Interferenz von doppelter Richtungsbestimmtheit: Die Funktion der Form des Urteils ist es, die — schon weil sie den Begriff des Gegenständlichen überhaupt konstituiert — auch das Begriffspaar „Inhalt und Gegenstand" beherrscht und das System von Relationen allein, das den „Sinn" als Bedeutungserlebnis definiert, wird es ermöglichen, von der Form des Urteils, die immer nur ein Moment der Geltungsbestimmtheit sein kann, zu sprechen. In der tiefsten Schicht der Probleme treffen so Psychologie und Logik aufeinander. Welches auch der Begriff sein mag, in dem sie sich verbinden,[1]) nicht ein *ἄπειρον* wird er bezeichnen können, das jeden Versuch seiner Bestimmung grundsätzlich ausschliesst; sondern die zentrale und wohldefinierte Frage, in der der Begriff der wissenschaftlichen Philosophie selbst gipfelt.

---

[1]) Hier tritt, wie kaum bemerkt zu werden braucht, der Begriff des „Bewusstseins überhaupt" in den Gesichtskreis unserer Untersuchung. Vgl. hierzu meine Abhandlung „Kantiana II" in „Religion und Geisteskultur", Band V, Heft 3, S. 262 f.

VI.

Nur in Rücksicht auf die Bedingungen, die sich in dem Faktor „Sinn“ realisieren, können endlich auch, wie mir scheint, die Probleme gewürdigt werden, die Narziss Ach in dem fundamentalen Begriff der „determinierenden Tendenz“ der Denkpsychologie stellt. Das Phänomen der Determination wird allgemein zu bestimmen sein als das Verhältnis der eindeutigen und ganz besonders hinsichtlich ihrer Richtungsbestimmtheit spezifischen Abhängigkeit zweier Bedeutungsbeziehungen; wobei sich dieses Verhältnis der Abhängigkeit nach zwei Gesichtspunkten bestimmt: nach einem, ganz allgemein gesprochen, bedeutungstheoretischen und nach einem, im weitesten Sinne des Wortes kausalen. Denn zwei voneinander völlig verschiedene Formen von Beziehungen sind es, die sich im Hinblick auf das Phänomen der Determination mit voller Klarheit unterscheiden lassen: einmal die Abhängigkeit der Bedeutung des „Reaktionskomplexes“ von der Bedeutung der „Aufgabe“; sodann aber das zeitlich bestimmte „Bewirktsein“ des Reaktionskomplexes durch das „Gestelltsein“ der Aufgabe. Nach allem, was bisher gesagt worden, kann ich mich darauf beschränken, die gesamte Problemlage, wie sie sich auf Grund dieser Unterscheidung gestaltet, mit ein paar Strichen zu kennzeichnen.

Man braucht den Tatbestand der Determination nur im Sinne der eben vorgenommenen Unterscheidung zu gliedern, um sofort einzusehen, dass sich in seiner wissenschaftlichen Bearbeitung drei methodische Richtungen begegnen und verflechten müssen: die logische, die phänomenologische und die experimentelle. Entsprechen die beiden ersten dem Moment der Abhängigkeit der Bedeutungsrelationen, so kommt das Problem in der dritten — wenn man so sagen dürfte — in seiner Beziehung auf den Faktor „Zeit“ zur Ausprägung. Dreierlei wird mit anderen Worten an den Phänomen der Determination unterschieden werden müssen: die Abfolge der Bedeutungen in sich selbst, oder, um auf eine früher schon angewandte Formel zurückzugreifen, die Abfolge der Bedeutungen in der Dimension der Wahrheit; das Erlebnis der Bedeutungsabfolge als solches und schliesslich ein solchem Erlebnis eindeutig zuzuordnendes System von Gesetzlichkeiten, sofern es Funktionen der Zeit sind, die sich in diesen Gesetzlichkeiten manifestieren. Nur in diesem letzteren Sinn kann, soviel ich sehe, auf dem Boden der Lehre von der Determination mit Recht

von ursächlichen Beziehungen und demgemäss von einem „Bewirktsein“ des Reaktionskomplexes durch den Reizkomplex geredet werden.[1])

Die Abfolge der Bedeutungen in sich selbst nun — das ist es, was vor allen Dingen jenes Moment der spezifischen Richtungsbestimmtheit beherrscht, das von dem Tatbestande der Determination nicht zu trennen ist. Wie die Frage zur Antwort, wie die Prämisse zur Konklusion und nicht allein so, wie etwa der Blitz zum Donner, drängt hier der „Reiz“ zur „Reaktion“. Man hat mit Recht auf das „teleologische“ Moment in dem Tatbestande der Determination verwiesen. Es ist nur ein anderer Ausdruck für das, was ich eben als spezifische Richtungsbestimmtheit bezeichnet habe. Es ist aber zugleich auch das, was die völlige Unzulänglichkeit des herkömmlichen Assoziationsbegriffs auf dem Boden der Denkpsychologie offenbart. Der reinen Assoziation als solcher fehlt das Richtungsmoment in dem Sinn der Bedeutungsbestimmtheit. Von einem Zusammengehören kann auf ihrer Grundlage nie die Rede sein; sondern immer nur von einem Zusammengeraten. Sucht sie jenen ersten Begriff dennoch in den Bereich ihrer Gesichtspunkte einzubeziehen, dann hat sie die Fundamente ihrer ursprünglichen Position unbemerkt zu Gunsten der Voraussetzungen der Denkpsychologie bereits verlassen. Von selbst versteht sich, dass das logische Moment der Richtungsbestimmtheit auch den phänomenologischen Gesichtspunkt der Untersuchung im eigentlichen Sinne impliziert: Richtungsbestimmtheit heisst eben hier, weil „Richtung“ die Funktion einer Bedeutungsbeziehung ist, zugleich „Erlebnisbestimmtheit“. Und sofern weiterhin das Moment der Richtungsbestimmtheit, wie wir sie hier verstehen der Bestimmtheit gewisser Faktoren nach zeitlichen Gesetzen eindeutig zugeordnet ist, sofern ist schliesslich die experimentelle Forschung als ein unveräusserliches Mittel der wissenschaftlichen Analyse des Tatbestandes der Determination zu betrachten. — Nicht von der Technik des Wissenschaftsbetriebes ist dabei, wie wohl kaum ausdrücklich bemerkt zu werden braucht, im Rahmen aller dieser Betrachtungen die Rede; denn jene Technik kann trennen müssen, was in seinen Prinzipien betrachtet zusammengehört. Sondern eben von der grundsätz-

[1]) Wobei es natürlich eine erkenntnistheoretische Aufgabe ganz für sich sein wird, das relative Recht des Kausalgedankens auf dem Boden der Psychologie zu erweisen.

lichen Gliederung der Fundamente unseres Problems, von der Herausstellung eines zentralen Beziehungspunktes, von dem aus die gesamte Problemlage einheitlich überschaut werden kann.

Aber gerade diese Gliederung schafft andererseits auch, wenn sonst ich recht sehe, das Verständnis für gewisse, keineswegs bedeutungslose Unterschiede im Rahmen des psychologischen Problems der Determination selbst. Ich will konkret sprechen: man wird die Determination, wie sie eine wohlverstandene Frage bedingt, wie sie als unerlässliche Voraussetzung etwa dem Tatbestande der Überlegung[1]) zugrunde liegt oder in der komplexesten Weise beim Lesen eines Werkes, in der Unterhaltung — von den konventionellen Redensarten bis zu den höchsten Formen der wissenschaftlichen Diskussion und zu dem, was die Sprache mit besonders feiner Nuanzierung als „Schlagfertigkeit" bezeichnet — oder aber und ganz besonders, wie sie bei der durch die Taktzeichen, den sogenannten Bass- oder Violinschlüssel, das „Kreuz" und das „B" veranlassten Einstellung auf die Bedeutung der Notenschrift vorliegt; — man wird, sage ich, diese Art der Determination wohl zu unterscheiden haben etwa von der Erscheinung, dass man geneigt ist, nach wiederholtem Aufzeigen eines bestimmten Buchstabens eine bald darauf zu nennende, nicht manifest sinnbetonte Silbe mit eben diesem Buchstaben beginnen zu lassen; oder selbst von der Hemmung, die eine gerade verklungene Melodie für die Reproduktion einer anderen zu bedeuten pflegt. In den beiden letzteren Fällen tritt, um es mit einem Wort zu sagen, die Determination „im Sinn" hinter der Determination „in der Zeit" unverkennbar zurück. — Unabhängig hiervon aber ist natürlich die Frage, ob dieser Unterschied auch eine Verschiebung des vorhin fixierten Verhältnisses zwischen Psychischem und „Sinn" überhaupt bedeutet, eine Frage, die nach allem, was vorangegangen, wohl zu verneinen sein wird: auch die Determination der „sinnlosen" Silbe durch einen wiederholt aufgezeigten Buchstaben entbehrt eben jener allgemeinsten Beziehung zum Moment der Sinnbetontheit nicht, gerade so wenig, wie die „sinnlose" Silbe selbst.

So partizipiert also das Phänomen der Determination durchgängig an der Rolle, die in dem Psychischen dem Moment des

---

[1]) Vgl. hierzu insbesondere auch Reinach, Die Überlegung, ihre ethische und rechtliche Bedeutung. Zeitschrift f. Philosophie und philos. Kritik. Band 148. 1913.

„Sinns“ zukommt: es ist eben selbst in einer engeren und einer weiteren Bedeutung des Wortes eine Bestimmtheit des Sinns. Und gerade vermöge dieser Beziehungen vertieft das Phänomen der Determination auch wieder unsere Einsicht in die Struktur des Begriffs „Sinn“. In dem Masse nämlich, als jenes Phänomen über die Grenzen des eigentlich Intellektuellen hinausgreift, offenbart es einen der tiefsten erkenntnistheoretischen Zusammenhänge. Ich denke hierbei im besonderen an die unverkennbaren Beziehungen zwischen dem Begriff des Sinns und der Struktur derjenigen Gebilde, die man, in einer vielleicht etwas schwerfälligen Terminologie, Gestaltqualitäten genannt hat.[1] Nicht beantwortet oder auch nur diskutiert, sondern lediglich herausgestellt werden soll hier die Frage, ob nicht die Gebilde „Sinn“ und etwa „Melodie“ in ihrer logischen Struktur, d. h. hinsichtlich des in ihnen sich ausprägenden Verhältnisses von Inhalt und Form eine Übereinstimmung von grundsätzlicher Art aufweisen. Ja vielleicht darf die Frage noch tiefer und, wenigstens nach ihrer historischen Seite hin, konkreter gefasst werden. Unterliegen „Sinn“ und „Gestaltqualität“, kraft jener spezifischen Geschlossenheit und Ganzheit, die ihnen ihren Begriffen nach eigen ist, nicht demjenigen Gesetz der objektiven Einheit, das wir seit Kant Idee nennen?

Wie man sich aber auch zu diesen letzten prinzipiellen Fragen stellen möchte, klar zu sondern ist von dem Tatbestande der Determination als solchen die Frage, ob und in welchem Umfang die Versuchsperson sich und anderen über das Bewirktsein des Reaktionskomplexes durch das Gestelltsein der Aufgabe Rechenschaft zu geben imstande ist.[2] Wohl wird gerade diese Frage für die experimentelle Analyse des Determinationsproblems aus naheliegenden Gründen im Vordergrunde stehen. Und insofern erscheint sie auch auf das innigste mit ihm verknüpft. Hiervon abgesehen aber, bildet sie eine psychologische Angelegenheit für sich. Die Fähigkeit der Versuchsperson, sich über den Tatbestand der Determination Rechenschaft zu geben, unterliegt als selbständiges Objekt der psychologischen Forschung ohne jeden Zweifel den gleichen methodischen Gesichtspunkten der wissenschaftlichen Analyse wie das Phänomen der Determination selbst. — Welche Rolle hierbei dem Begriff des „Unbewussten“ zufällt und welche Mittel zu Ge-

---

[1] Hierzu vgl. jetzt auch Bühler, Die Gestaltwahrnehmungen, Stuttgart 1913.

[2] Vgl. hierzu insbesondere auch Koffka, a. a. O. S. 333.

bote stehen mögen, um diesen Begriff vor dem Schicksal einer Qualitas occulta zu bewahren, das ist eine Frage, deren Entscheidung den Rahmen dieser Betrachtungen übersteigt und nur auf dem Boden der psychologischen Forschung selbst beantwortet werden kann.

VII.

Für den Schluss meiner Darlegungen aber habe ich mir die Erörterung eines Punktes vorbehalten, der seiner sachlichen Bedeutung nach eben so gut an ihrer Spitze stehen könnte. Man kann von den Prinzipienfragen der Denkpsychologie nicht sprechen, ohne zugleich die grundsätzlichen Beziehungen erwogen zu haben zwischen Gedanken und Wort. Wohl erreicht unser Problem damit ein kaum mehr überbietbares Mass der Komplexion; allein dieser Umstand wird, wie mir scheint, reichlich aufgewogen durch das höhere Mass der Schärfe seiner Gliederung.

Ich sage Wort und meine zunächst ganz allgemein: ein den Bedingungen sinnlicher Wahrnehmbarkeit grundsätzlich genügendes Bedeutungssymbol von beliebiger Art und Struktur. D. h. ich unterscheide im Moment weder zwischen lautlichen und schriftlichen Symbolen, noch zwischen den Ausdrucksmitteln der verschiedenen Sprachen, noch auch zwischen Wort und Wortrudiment. Dieses vorausgeschickt, glaube ich sagen zu dürfen: Der Struktur des Faktors „Bedeutung“ gemäss gliedert sich auch die symbolische Funktion des Wortes. Im Wort gelangt die logische wie die phänomenologische Seite dieses Faktors zur Repräsentation. Ja vielleicht genauer: das Wort ist eine Funktion des „Bedeutungserlebnisses“ und deshalb zugleich eine Funktion der „Bedeutung“. Es ist freilich in der Denkpsychologie viel und mit Recht die Rede von dem wortlosen Denken; und kaum etwas wird den trefflichen Darlegungen hinzugefügt werden können, mit welchen Benno Erdmann seinen Begriff des „unformulierten Denkens“ vor Jahren schon in die Diskussion dieser Probleme einführte. Aber dieser Begriff selbst stellt, gerade in Verbindung mit dem Gedanken, dass das nichtformulierte Denken ein noch nicht oder ein nicht mehr formuliertes sei, die bedeutsame Aufgabe, das Verhältnis zwischen Wort und Gedanken nach seiner prinzipiellen Seite hin der Analyse zu unterwerfen.[1]) Noch bedarf sicherlich

[1]) Vgl. Benno Erdmann, Umrisse zur Psychologie des Denkens. Zweite umgearbeitete Auflage. Tübingen 1908. S. 11 und 28; vgl. auch

auch das rein Tatsächliche an diesem Verhältnis in mannigfacher Beziehung der Klärung.[1]) Gewiss, ich passiere eine gewisse, vielleicht lange und mannigfach gewundene Gedankenstrecke ohne greifbare und unmittelbare verbale Repräsentation. Aber es ist demgegenüber von dem höchsten Interesse nicht nur, dass solche Repräsentation je nach Umständen an ungezählten Punkten der Gedankenstrecke einsetzen kann; sondern und vielleicht mehr noch, dass sie sich als Unterbrechung der wortlosen Gedankenstrecke immer wieder mit unabweisbarer Energie tatsächlich auch bemerkbar macht. Es liegt solchem Verhalten zugrunde, was ich, um es kurz auszudrücken, die Worthaftigkeit des Denkens nennen möchte. In viel schnellerer Abfolge als man es vermuten würde, stellen sich im psychischen Erleben Worte ein; — nicht da, wo Begriffe fehlen, sondern da, wo sie vorhanden sind. Je geübter der Turner, umso mehr Sprossen einer Leiter mag er überspringen; umso grösser mag der Zwischenraum der Sprossen sein; umso kürzere Zeit mag er auf einer Sprosse verweilen. Aber ohne Sprossen wird er nicht hinansteigen. Das tertium comparationis ist, wie ich glaube, nicht zweifelhaft. Nicht ein äusserlicher Appendix ist das Wort zum Gedanken;[2]) und auch nicht so verhält es sich zu diesem, wie etwa die Spannungsempfindung im Kopfnicker oder in den Stirnmuskeln zum Bewusstsein der Bedeutung; sondern so, wie die Bedingungen der Bewältigung einer Aufgabe zu eben der Bewältigung dieser Aufgabe selbst. Ja es wird, wie ich meine, solchen Erwägungen gegenüber der Begriff des Symbols nur noch in wesentlicher Einschränkung und Vertiefung auf das Verhältnis zwischen Wort und Gedanken angewandt werden dürfen, d. h. es wird ernstlich erwogen werden müssen, ob man denn noch das Recht habe, den Ausdruck „Symbol" sowohl für die besonderen Formen, als auch für die allgemeine Tatsache der Mitteilung als solche in gleichem Sinne zu gebrauchen.

So weist uns das Wort in die Tiefen der Struktur des Gedankens, und damit des Psychischen überhaupt. Und wie der „Sinn", so wird nun auch das Wort zur Bedingung seiner Möglich-

---

Benno Erdmann, Logik. Band I. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Halle a. S. 1907. S. 42 f.

[1]) Vgl. besonders August Messer, Empfindung und Denken. Leipzig 1908. S. 103 f.

[2]) Vgl. hierzu Messer, ebenda, S. 101.

keit.[1]) Überlegen wir einen Augenblick, welche grundsätzliche Bewandtnis es mit der alltäglichen Forderung habe, für einen Gedanken das richtige Wort zu finden. Das „Suchen" nach einem passenden Wort[2]) ist, genau besehen, ein Suchen nach einem Sinn, der mit einem anderen, eben dem Anlass des Suchens, in einer eindeutigen funktionalen Beziehung steht und dabei einer bestimmten und bekannten sprachlichen Form unlösbar zugeordnet ist. Gerade diese unlösbare Zuordnung aber, deren Kriterium natürlich wieder den Gegenstand eines besonderen Problems bildet, schafft auch eine unlösbare Verknüpfung zwischen jenem Anlass und dem gefundenen Wort. Und diese Verknüpfung selbst kann ihrerseits nur geschaffen werden, wenn die Bedingungen für sie in beiden der zu verknüpfenden Elemente gegeben sind. Die Worthaftigkeit des Sinns und die Sinnhaftigkeit des Wortes sind es, was auch nur die Frage nach einem „adäquaten" Wort für eine gegebene Bedeutungsbeziehung ermöglicht.[3]) „Wort und Bedeutung", sagt einmal Riehl,[4]) „sind so untrennbar, wie Organ und Funktion", „Wer etwas denkt, muss auch angeben können, was er denkt";[5]) — ein Satz, der, wie mir scheint, sein volles Gewicht erst dann erhält, wenn man ihn nicht als den Ausdruck einer psychologischen Tatsache, sondern als den der funktionalen Zusammengehörigkeit von Wort und Gedanke begreift, und der damit geradezu den Lebensnerv aller Wissenschaft bloslegt. Gerade im Hinblick auf diese seine Funktion aber dürfen wir hinzufügen: In dem Masse, als selbst an der blossen „Empfindung" das Moment der Bedeutung in den Vordergrund rückt, gewinnt auch sie verbale Repräsentabilität. Wieder handelt es sich auch hier, ganz wie bei der „Sinnhaftigkeit des Gedachten", um einen streng theoretischen Charakter; d. h. nicht um eine Behauptung tatsächlicher Natur

---

[1]) Vgl. hierzu vor allem auch Husserl, a. a. O.

[2]) Natürlich verkenne ich nicht, dass der Tatbestand solchen „Suchens" eine Fülle spezieller psychologischer Probleme in sich schliesst. Vgl. hierzu auch Brunswig, Das Vergleichen und die Relationserkenntnis. Leipzig und Berlin 1910. S. 67 f.

[3]) Vgl. hierzu auch Geyser, Beiträge zur logischen und psychologischen Analyse des Urteils. Archiv für die gesamte Psychologie. XXVI. Band S. 363 f.

[4]) Riehl, Beiträge zur Logik. Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie. 1892. S. 2.

[5]) Ebenda S. 11. Vgl. hier übrigens auch Herder, Zur Philosophie und Geschichte XVII. S. 144. Stuttgart 1850.

darüber, dass jeder Sinn einem Wort zugeordnet sei, und umgekehrt, bezw. darüber, welches Wort dabei im besonderen Fall in Frage kommen möchte; sondern um die Einsicht, das dem Forschen nach einer positiven Beziehung zwischen Wort und Sinn, der begrifflichen Beschaffenheit beider Faktoren zufolge, an keinem Punkte grundsätzlich Halt geboten werden könne.

Zwei Momente tatsächlicher Natur nun sind es augenscheinlich, die der These von der grundsätzlichen Wortlosigkeit, ja Wortfremdheit des Denkerlebnisses zugrunde liegen. Einmal die in so vielen Fällen konstatierte Unfähigkeit der Versuchsperson, ihr Denkerlebnis überhaupt in eine sprachliche Form zu bringen; sodann aber, und ganz besonders, der der sprachlichen Einkleidung, wie man meint, handgreiflich widerstrebende affektive Wert des Gedankens. Die erste Frage erscheint durch die vorangegangenen Erwägungen implicite bereits beantwortet: man wird das Vermögen der Versuchsperson zum Ausdruck ihres Denkerlebnisses von der Struktur dieses Denkerlebnisses auf der ganzen Linie klar zu unterscheiden haben. Schwieriger steht es um die Frage hinsichtlich des zweiten Punktes. Ehe man auf Grund der Überlegung, dass Wort und Gefühlswert des Gedankens durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt seien, über das grundsätzliche Verhältnis zwischen Gedanken und Wort urteilt, sollte wiederum zweierlei ins Klare gebracht sein. Zunächst dies, ob denn der sogenannte affektive Wert des Gedankens dessen Bedeutungsgehalt wirklich modifiziere; und zweitens die Frage, ob solche Modifikation des Bedeutungsgehalts, sofern sie stattfände, die sprachliche Formulierung schlechthin ausschliesst. Das Problem ist viel zu komplex, um hier erschöpft zu werden. Ich neige entschieden der Überzeugung zu, dass der affektive Wert des Gedankens dessen Bedeutung mitbestimmt. Aber ebenso entschieden bekenne ich mich auch zu der Anschauung, dass das Wort jener Bedeutungsfunktion der Affektbetontheit keineswegs machtlos gegenübersteht. Eine der subtilsten Aufgaben des sprachlichen Stils liegt, wie ich meine, gerade darin, den Bedingungen zu genügen, die die Affektbetontheit des Gedankens an dessen Bedeutungsgehalt stellt: d. h. Symbole für Bedeutungsbeziehungen zu schaffen, die in höherer Einheit verknüpft enthalten, was in der ursprünglichen Konzeption noch getrennt gewesen war, Symbole, die damit selbst wieder zu der Quelle einer reicher gegliederten, d. h. „bedeutungsvolleren“ Affektbetontheit werden. Es sind dies die Fälle, in denen die Sprache

in dem besten Sinne dieses Wortes „für uns denkt“. So erhöht der sprachliche Ausdruck in dem, was wir Stil nennen — ich lasse die ästhetische und die pädagogische Seite des Problems absichtlich unerörtert — die Gliederung des Gedankens, indem er diesem die ganze Fülle der in ihm schlummernden Bedeutungsmöglichkeiten entlockt.

Solche Erwägungen freilich greifen, indem sie auf die höchsten Formen des sprachlichen Ausdrucks reflektieren, über die allgemeinen Prinzipienfragen, auf die es uns doch hier zunächst angekommen war, schon weit hinaus. Das Problem der besonderen Sprache und die grundsätzliche Frage nach der allgemeinsten und primitivsten gedanklichen Funktion des Wortes überhaupt sind gewiss zweierlei. Und nichts liegt mir ferner als der Versuch eines unkritischen, spekulativen, Exkurses in das Gebiet der Sprachforschung. Aber gerade dann werden, wie ich meine, die Gefahren eines solchen Versuchs am wirksamsten vermieden werden, wenn man sich die elementaren bedeutungstheoretischen Bedingungen klar macht, denen alle besonderen Sprachen als Sprachen genügen. Um diese Bedingungen allein ist es uns hier zu tun gewesen.

Unwillkürlich wendet sich der Gedanke in solchem Zusammenhang Leibniz zu. In dem genialen Plan seiner „Characteristica universalis“ äussert sich in vollendeter Klarheit, freilich auch mit bewusster Beschränkung auf das Gebiet eigentlicher Erkenntnis das grundsätzliche Verhältnis zwischen Wort und Gedanke. Was Leibniz vorschwebt, das ist die Schaffung einer idealen „Bedeutungssprache“; d. h. einer Sprache, deren Elemente in absolut eindeutiger Korrelation zu Bedeutungen stehen, sofern diese auch gewissen besonderen Bedingungen, nämlich denjenigen der Erkenntnis, genügen. Gerade deshalb aber wäre diese Sprache, wie es das System der Bedeutungen selbst ist, eine. Gründen sich auf diesen Umstand die praktischen Folgen der ganzen Konzeption, um die es Leibniz selbst in so hohem Masse zu tun ist, so liegt darin, sachlich betrachtet, vor allen Dingen der Gedanke einer völligen funktionellen Verschmelzung von Zeichen und Bedeutung. Aus den „Zeichen“ sollen hier „Bedeutungen“ abgeleitet werden, weil die Zeichen durch die Bedeutungen und die Bedeutungen durch die Zeichen „sind“. In einem Gedanken-Alphabet, wie der charakteristische Ausdruck lautet, soll sich das System der begrifflichen Relationen selbst vollenden.

Dieses Moment der absolut eindeutigen Zuordnung von Bedeutung und Zeichen nun ist es, was in der Tatsache der Vielheit von Sprachen in charakteristischer Weise gestört zu sein scheint; nicht freilich ohne dabei das elementare Verhältnis als solches nur um so schärfer hervortreten zu lassen. Es findet nämlich hinsichtlich dieses Verhältnisses, wie ohne weiteres einleuchtet, eine Verschiebung nach zwei Richtungen hin statt. Nicht einfach darum handelt es sich jetzt, dass einem gegebenen Bedeutungstatbestand verschiedene Worte zuzuordnen sind, die mit Rücksicht darauf nun als völlig gleichwertig betrachtet werden müssen; sondern in einer viel grösseren Zahl von Fällen, als man denken sollte, auch darum, dass den verschiedenen Worten verschiedene, aber untereinander funktionell verknüpfte Bedeutungen entsprechen. Man sieht sofort, dass das Prinzip der eindeutigen Zuordnung von Wort und Bedeutung auch hier nicht aufgehoben ist. Nur findet diese Beziehung jetzt statt zwischen den als gleichwertig bezeichneten Worten der verschiedenen Sprachen und zwischen den Teilbeständen eines umfassenden Bedeutungszusammenhangs. Eben die funktionale Vereinigung dieser Teilbestände ist es, worauf sich die Gleichwertigkeit der Worte gründet. — Dieser Sachverhalt nun ist es, der wie ich kaum zu betonen brauche, die Gesichtspunkte nahe legen muss, von denen aus nicht nur das schwierige Problem der Übersetzung aus einer Sprache in die andere allein zu betrachten sein wird; sondern auf die sich auch das Recht aller Forderungen, die an Übersetzungen seit jeher gestellt zu werden pflegen, gründet. Dem „Geiste“ der fremden Sprache Rechnung tragen, heisst eben jene Teilbedeutungen in ihrer Sonderung wie in ihrer funktionellen Zusammengehörigkeit überschauen. In solchem Sinne verliert auch die These, es gäbe überhaupt keine wirkliche Übersetzung, ihre anfängliche Paradoxie. Sie erscheint als der negativ gefasste, und vielleicht auch nicht ganz glückliche, Ausdruck des gleichen Gedankens, wie er im Grunde genommen auch in den Sätzen, es gäbe keine Synonyme, und Sprachen lernen heisse „umdenken“ lernen, zur Geltung kommt.

Staunend stehen wir wiederum vor der Grösse des Leibnizschen Geistes. Jede denkbare Gliederung der Bedeutungen, jeder mögliche Anteil der Sprache an der Vertiefung der Erkenntnis ist in der Idee des Gedanken-Alphabets, wenigstens der Absicht nach, vorweggenommen. Die Ideen der Universalität und der Einheit aller Erkenntnis erscheinen hier organisch verknüpft in

der Einsicht, dass das System von Bedeutungen, in welchem Erkenntnis besteht, nur in seiner korrelativen Beziehung auf ein System von Zeichen möglich sei. — Welche Hindernisse sich der Verwirklichung dieses Planes entgegenstellen müssen, das ist angesichts seiner unerhörten Kühnheit und Grösse eine Frage von sekundärer Bedeutung. Die Erkenntniswissenschaft wird sie herauszustellen und zu begründen haben; der Plan als solcher aber bleibt für alle Zeiten der klassische Repräsentant der Einsicht in die elementare Struktur der Bedeutung, als der Voraussetzung aller Erkenntnis und Wissenschaft.

Zwanglos gliedert sich das Ergebnis dieser Betrachtungen in den Zusammenhang früherer Erwägungen ein. Als konstitutives Element des Bedeutungserlebnisses hatten wir die Beziehung erkannt, die ich die „primäre Repräsentation" des Bedeutungserlebnisses genannt habe. Ich verstand darunter die für dessen Bestand, für dessen „Möglichkeit" unerlässliche Gliederung. Zu dieser an sich immer noch rein gedanklichen Bestimmtheit nun gesellt sich jetzt als weiteres konstitutives Moment hinzu eine primäre Form des Ausdrucks. Erst in der Worthaftigkeit des Sinns bestimmt sich, wenn man diese Wendung gestatten will, die Sinnhaftigkeit des Bedeutungserlebnisses. So knüpft sich hier eine Kette unerlässlicher Funktionalbeziehungen, in deren jedem Glied eben deshalb auch das Ganze des Problems zum Ausdruck kommt. Nur unter dem Gesichtspunkt dieses Problems hört die unwiderstehliche Gewalt, mit der der Gedanke nach dem Ausdruck drängt, auf, ein Wunder zu sein. Nur aus ihm heraus sind die letzten treibenden Motive in der Jahrtausende alten Geschichte des *Λόγος*-Gedankens zu verstehen. Es ist das Grundproblem der Denkpsychologie, ja das Grundproblem der Psychologie überhaupt. Denn die Prinzipienfragen der ersteren durchleuchten gewissermassen den Tatbestand der letzteren. Nicht nur, indem sie, was ja offen zu Tage liegt, den Problemkreis der Psychologie erweitern; sondern vor allen Dingen dadurch, dass das Prinzip solcher Erweiterung auf die Einsicht in die Struktur der Psychologie als Wissenschaft reformierend und reorganisierend zurückwirkt.

Schon sehen wir den Begriff der Assoziation in einen harten und aussichtslosen Kampf verwickelt mit den neuen methodischen Grundsätzen der Denkpsychologie.[1]) Welches aber auch die

[1]) Vgl. hierzu auch G. Moskiewicz, Zur Psychologie des Denkens, Archiv für die ges. Psychologie. 1910; ebenso Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie, fortgeführt von E. Dürr, 2. Band, § 87.

Wechselfälle dieses Kampfes sein möchten, sein Ausgang ist nicht zweifelhaft. Er wird nicht sowohl mit einer Beseitigung denn mit einer Vertiefung des Assoziationsbegriffs enden. Aus einem künstlichen Hülfsmittel, um das Sein der künstlich zerklüfteten Psyche zu retten, muss die Assoziation, metaphorisch ausgedrückt, zum Element eines organisierten Bestandes werden. Immer freilich wird das psychologische Phänomen der Assoziation der Psychologie Probleme stellen; aber als ein Prinzip der psychologischen Erklärung hat sie in dem Moment aufgehört zu sein, da sie den prinzipiellen Forderungen der Denkpsychologie widerspricht. Wieder verhält es sich auch hier wie in der Biologie: nicht eine Beseitigung, sondern eine Vertiefung des Gedankens, dass die elementaren Bestandteile des Lebendigen miteinander nach mechanischen Gesetzen verbunden sind, bedeutet der kritische Begriff auch des Lebens. Der „rhodische Genius", wenn ich mich dieses Ausdrucks aus der bekannten Parabel Alexander v. Humboldts bedienen darf, der für den Logiker der Psychologie das Auseinanderfallen der Elemente verhindert, ist, mit allen seinen Voraussetzungen, das Moment des „Sinns"; eben als der Ausdruck der grundsätzlichen und durchgreifenden methodischen Selbständigkeit der Psychologie. — Nur dann also wird jene „Richtungsänderung" in der gemeinsamen Dimension aller Objekterkenntnis, von der Natorp spricht, zum methodischen Träger der psychologischen Begriffsbildung, wenn sie das Moment des „Sinns", wie wir es definiert hatten, in sich aufnimmt. Dann aber ist sie auch etwas von einer „Richtungsänderung" im Grunde genommen völlig und prinzipiell verschiedenes.

VIII.

Noch einmal greifen wir zum Schluss und unter Zugrundelegung der gewonnenen Einsichten auf jene charakteristische Korrelation zurück, die wir für die Begriffspaare „Inhalt—Gegenstand" einerseits, „Inhalt—Form" andererseits feststellen konnten. Nur als Element einer Geltungsbestimmtheit, d. h. nur in Rücksicht auf den Begriff des Bedeutungserlebnisses, fanden wir den Begriff der Urteilsform möglich. Und nur als eine Erfüllung der Gesetzlichkeit der Urteilsform ward uns der Gedanke der Geltungsbestimmtheit verständlich. Logik und Erkenntniswissenschaft sowohl, als auch Psychologie sind der Norm dieser Wechselbeziehnug

unterworfen. Sie grundsätzlich zerreissen, hiesse diese wie jene in ihren Fundamenten angreifen. Das aber tut — und ich stehe damit wieder beim Ausgangspunkt meiner Erwägungen — der sogenannte Psychologismus. Wohl sind es noch die äusseren Formen der Psychologie, mit denen er operiert. Aber ihren Begriff hat er verleugnet, wenn er die Beziehungen aufhebt, durch die allein jener Begriff möglich wird. Denn es heisst das für alles Psychische konstitutive Moment der Sinnbezogenheit beseitigen, wenn man die Struktur des Bedeutungserlebnisses zerstört. Und das tut man in dem Moment, da man mit dem Psychologismus aufhört, die Form des Urteils als einen korrelativen, und in solchem Sinne selbständigen Faktor eben jenes Bedeutungserlebnisses zu betrachten.

So ist, wenn wir nun die Gesamtheit unserer Darlegungen noch einmal prüfend überschauen, die Denkpsychologie nicht nur ein Objekt, sondern auch ein Vehikel der kritischen Untersuchung. Sie vertieft den Begriff der Psychologie überhaupt und sie erweitert den Bereich der Wissenschaftslehre. Sie schafft der Erkenntnis ein neues Gebiet der Rechtfertigung ihres eigenen Bestandes. In neuer und kritischer Form rechtfertigt sie damit die Unvergänglichkeit der Problemstellung Kants. Nicht freilich des Kant einer Schule; denn Schulen sind allemal Vorhallen des Dogmatismus. Sondern desjenigen Kant, dem „das Thema des Verfahrens“ alles bedeutet, dem „alle dogmatische Methode, sie mag nun dem Mathematiker abgeborgt sein oder eine eigentümliche Manier werden sollen, für sich unschicklich“ erscheint, kurz, der sich mit der unabsehbar fortschreitenden Forschung immer wieder verjüngt und erneuert, weil sein methodischer Grundgedanke das lebendige Gewissen aller Forschung selbst ist.

Platos Erkenntnislehre in ihren Beziehungen zur Kantischen.

Von Siegfried Marck.

I.

Im Bilde des populären Bewusstseins und der traditionellen Auffassung, die auch manche wissenschaftliche Darstellungen der Geschichte der Philosophie beherrscht, erscheinen Plato und Kant als vollendete Gegensätze. Die platonische Ideenlehre gilt hier oft als Typus der welt- und wissenschaftsfremden Metaphysik; jene Welt der Ur- und Musterbilder des Seins kann nur den ästhetischen Wert einer Dichtung beanspruchen, für die Wissenschaft bedeuten ihre „Überdinge" nur einen gespenstischen Schattenriss aus der konkreten Fülle des Daseins. Was könnte diese Ideenlehre mit der Kantischen Philosophie gemein haben, die alle Metaphysik verneint, unser Wissen in den Umkreis der uns angeborenen Organisationsformen hinein bannt? Plato, der die Objekte der Erfahrung um eine ganze Welt neuer Objekte verdoppelt, und Kant, der alle Erkenntnis in den Umkreis des Subjekts verlegt, müssen allerdings geradezu als die Gegenpole in der Geschichte des Philosophierens erscheinen. Und so hat man denn auch den subjektiven Idealismus Kants dem objektiven Platos gegenübergestellt.

Beide Auffassungen sind vernichtet worden, indem man ihre gemeinsame Quelle aufwies. Mit ihrer Zerstörung aber wird Raum für eine Betrachtung der beiden Denker unter gemeinsamen Gesichtspunkten. Das traditionelle Bild Platos wie die psychologistische Kantinterpretation haben sich als die historischen Vorurteile desselben naiven Realismus enthüllt. Der naive Realismus hat keine andere Möglichkeit, sich die idealistische Paradoxie der Kritik des Erkennens anzueignen, als dass er sie in seine Sprache übersetzt. Wenn ihm eine Welt unabhängig existierender Objekte und ein diese abbildendes Subjekt felsenfeste Gewissheiten sind,

so wird Kants und Platos Philosophie in diese beiden Spielarten des naiven Realismus umgedeutet. Platos Idealismus verkündet die allem subjektiven Meinen entrückte Objektivität der Erkenntnis als prophetisches Erlebnis. Die Wissenschaft als eine neue Welt, die der Sinnenwirklichkeit gegenübertritt. Kant erforscht die Bedingungen dieser Objektivität und entdeckt die „Autonomie“ der logischen Methoden als schöpferischen Prozess des Geistes in der Formung des Gegenstandes der Erkenntnis. Der naive Realismus betrachtet Subjekt und Objekt des Erkennens als zwei durch eine unüberbrückbare Kluft getrennter Welten: nur so kann er Kant und Plato, deren Kritik ihn entwurzeln müsste, als objektivistischen und subjektivistischen Denker einander gegenüberstellen.

Es ist das Verdienst des Neukantianismus, mit der Reform des Kantverständnisses auch den tiefsten logischen Sinn in der Ideenlehre aus ihrer Entstellung herausgearbeitet zu haben, im Kampfe gegen die wuchtige Gegnerschaft des Aristoteles. Er hat auch damit hier das Werk Kants, und die Arbeit des deutschen Idealismus fortgesetzt. Natorps grundlegendes Werk über die platonische Ideenlehre ist als eine Einführung in den Idealismus, ja in den modernsten Idealismus des Philosophierens gedacht. Gegenüber der historischen Kompliziertheit und Bedingtheit des Kantischen Idealismus ist der platonische seiner Meinung nach „urwüchsig, sozusagen autochton“. Mit diesem autochtonen Idealismus scheint Platos Position selbst Kant gegenüber im Vorteil. Die kritische Philosophie Kants enthält zweifellos empiristische Elemente in der Trennung von Anschauung und Denken; einen phänomalistischen Einschlag durch die Gegenüberstellung von Ding an sich und Erscheinung. Ja, selbst jener von Kant überwundene naive Realismus wagt sich in der Lehre vom Ding an sich verschämt wieder hervor. Von diesen Elementen, die sich aus der historischen Lage des Kantischen Kritizismus erklären, ist der platonische Idealismus frei. Und eben diese Beisätze hat die Marburger Schule an Kant bekämpft und sich von ihnen befreit. So kann es bei der Plato-Auffassung der Marburger Schule bisweilen den Anschein erwecken, als wäre der Grundgedanke des modernsten Idealismus in Plato reiner ausgeprägt, als selbst bei Kant, als wäre Plato auch über Kant hinaus der Vorläufer eines „methodischen Idealismus“. Dem gegenüber soll das Verhältnis der beiden Denker abgewogen und auf die grosse Entfernung hingewiesen werden, die sie bei aller Einheit ihrer Tendenzen trennt. Es ist die un-

wegdenkbare Entwickelung zweier Jahrtausende des Philosophierens, die diese Trennung bedingt, und mit ihr auch den unermesslichen Fortschritt in der Tiefe der Problemstellung und Problemlösung Kants gegen Plato. Die erstaunliche Verwandtschaft ihrer Motive vereinigt sich doch restlos und mit historischer Notwendigkeit mit der Stellung, die beiden Denkern durch die so grundverschiedenen Bedingungen ihres Auftretens in der Geschichte angewiesen wird. Plato bleibt in jedem Zuge seines Philosophierens der grosse Grieche, der Fürst des antiken Denkens, mit dessen spezifischer Gebundenheit, Kant der Vollender und Überwinder der modernen Aufklärung, der das Bewusstsein der modernen Menschheit in schärfster Abgrenzung gegen Mittelalter und Antike ausspricht. Plato ist nach Kühnemanns schönem Worte die auch jeder Renaissance gegenüber einmalige Jugend der Philosophie. Die Jugend, die die letzten und zukünftigen Gedanken in mächtigen Ahnungen antizipiert. Sie zu begründen, bleibt dem reifen Mannesalter überlassen. Mit solchen Antizipationen kann Plato auch in seiner Erkenntniskritik die reifsten Gedanken des philosophischen Bewusstseins überbieten — und wahrscheinlich nicht nur die unserer Tage. Auch Parmenides spricht ja bereits den modernen Gedanken der Erhaltung der Substanz aus und ist mit dieser universellen Formulierung unübersehbar weit zurück hinter den schlichteren Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft. Plato und Kant berühren sich kraft der Kontinuität des philosophischen Denkens weit inniger als griechische Naturphilosophie und moderne Naturwissenschaft. Und doch liegt fast dieselbe Spanne zwischen der allgemeinsten und radikalsten Fassung des Erkenntnisproblems bei Plato und Kants Theorie der Erfahrung, die das Erkenntnisproblem zu seiner prinzipiellen Lösung führt.

II.

Die Paradoxie des kritischen Idealismus, dass sich der Gegenstand nach der Erkenntnis und nicht die Erkenntnis nach dem Gegenstande richte, erweist ihren schlichten und fruchtbaren Sinn schon in der Stellung des Erkenntnisproblems. Jede Metaphysik hat vor der Frage nach den Bedingungen der Erkenntnis das Wesen der Wirklichkeit schon erkannt. Die Erkenntniskritik im Gefolge der Metaphysik muss sich bemühen, die Struktur des Erkennens nachträglich dieser Wirklichkeit anzupassen und ein von vornherein von den Bedingungen der Erkenntnis losgelöstes Objekt

mit dem Subjekt wieder zu vereinigen. Dem gegenüber ist die kritische Philosophie, wie schon ihr Name besagt, reine Erkenntniskritik. Sie geht nicht von einer Wirklichkeit aus, sondern nimmt ihren Standpunkt inmitten der Erkenntnis selbst. Sie setzt die fundamentale Einsicht durch, dass es keine Lösung des Erkenntnisproblems nach oder neben anderen Fragestellungen gibt, da jede derartige Fragestellung am Begriff der Erkenntnis orientiert sein muss. Sie isoliert das Problem der Erkenntnis und stellt es in den Mittelpunkt der Philosophie, an dem es allein seinen Platz haben kann. Sie fragt nach der Struktur von Urteilen und „weiss nichts vom Ding und nichts von der Seele".

Auch Platos Ausgangspunkt im Erkenntnisproblem ist kritisch und nicht dogmatisch: denn auch für ihn ist der Gedanke der Erkenntnis das eigentliche Zentrum seiner Philosophie. Nicht nur in der ausdrücklichen Fragestellung des „Theätet" (*τί ἔστιν ἐπιστήμη;*) grenzt er das Erkenntnisproblem in seiner Reinheit von allen Nebenfragen ab. Nicht nur stellt er hier den prinzipiellen Gegensatz auf zwischen Erkenntnis und Kenntnissen und sucht nach einem gesetzlichen, nicht abstraktiven Kriterium, um Erkenntnis eindeutig von Nichterkenntnis zu unterscheiden. In seiner ganzen philosophischen Arbeit ist die Erkenntnis „die Sonne, die den Gegenständen ihr Licht gibt und es nicht von diesen erborgen kann". Der Gedanke der Wissenschaft steht im Mittelpunkte seiner philosophischen Arbeit. Man mag die Ideenlehre für eine noch so naive Metaphysik halten, eins wird man nicht leugnen können, dass der Ausgangspunkt dieser Metaphysik die Einsicht in das Wesen des Erkennens ist. Sind die Ideen metaphysische Dinge, so sind sie doch im wahrsten Sinne des Wortes „hypostasiert", d. h. verdinglicht worden. Niemals ist die Idee für Plato eine gegebene, dogmatisch feststehende Wirklichkeit, von der die Erkenntnis abgeleitet werden muss. Auch nach der Auffassung des Aristoteles ist die Idee als realer Gegenstand für den sokratischen Begriff erdacht worden, dessen Beharrlichkeit sich nicht auf die Erscheinungen, sondern auf eine Welt des Seins beziehen muss. Es zeigt, wie tief der Aristotelismus eingewurzelt ist, dass man die eigentümliche Nüance der platonischen Metaphysik, die von erkenntniskritischen Erwägungen ausgeht, entweder übersah oder gerade darin den Beweis ihrer Abstrusität erblickt hat, dass er die Begriffe zu „Urbildern" machte. Plato geht von der Erkenntnis zu den Dingen und nicht umgekehrt. Das Faktum der Wissen-

schaft liegt für Plato nicht in der ausgebildeten Form vor wie für Kant; das antike Erkenntnisproblem konnte sich nicht in der ausdrücklichen Konzentration auf das Urteil zusammenfassen, in der Kant die Wissenschaften analysiert. Aber auch Platos Erkenntniskritik ist orientiert an der Mathematik, an dem lebendigen Prozess der Wissenschaft statt dogmatischer metaphysischer Annahmen.

Mit den gleichen Waffen überwinden Plato und Kant den gleichen Gegner, der sich ihnen bei der Lösung des so gefassten Erkenntnisproblems gegenüberstellt. Die wissenschaftliche Gestalt des naiven Realismus, der in der Erkenntnis ein blosses Abbild der Wirklichkeit sieht, ist der Empirismus. Auf das in den Empfindungsinhalten Gegebene will er die Erkenntnis einschränken. Sowohl die griechische Sophistik wie Hume gehen in ihrer skeptischen Fragestellung über den gewöhnlichen Empirismus hinaus. Aber die Lösung des Erkenntnisproblems ist hier wie dort die gleiche positivistische. Erkennen ist Wahrnehmen, antwortet die Sophistik, und Hume engt die Erkenntnis auf die reine Erfahrung ein, löst die Dinge auf in das Bündel der Impressionen. Plato und Kant wenden die gleiche Methode an zur Vernichtung dieses Empirismus. Sie denken ihn in seinen letzten Konsequenzen zu Ende, durch deren Absurdität er sich aufhebt. Auf seinem eigenen Boden wird er geschlagen. Denn die letzte Konsequenz des Empirismus wäre die Aufhebung der Erkenntnis selbst. Plato macht Ernst mit dem Gedanken der Sophistik, den heraklitischen Fluss in der Erkenntnis und damit auch in der Wahrnehmung selbst zu denken. Kein Ding beharrt in diesem ewigen Flusse, sondern geht unmittelbar in seinen Gegensatz über. So muss auch die Wahrnehmung im nächsten Augenblicke in Nichtwahrnehmung zerfliessen. Es gibt also auf dem Boden des Empirismus kein Kriterium, Erkennen von Nichterkennen zu unterscheiden. Der Empirismus verschleiert diese seine Konsequenz, indem er tatsächlich schon mit Voraussetzungen arbeitet, die über ihn selbst hinausweisen. Ohne es zu wollen, erkennt er eine nicht mehr empfindungsmässige Erkenntnisquelle an. Durch die logische Notwendigkeit, mit der jede Aussage eine Bestimmtheit verlangt, gezwungen, arbeitet er mit bestimmten Elementen der Wahrnehmung. Diese Empfindungselemente sind nicht mehr gleich der diffusen Empfindung als solcher. Sie, die auch ihrerseits mit dem wogenden Empfindungsstrome weiter getrieben werden müssten,

bedeuten schon Haltepunkte in ihm, Brücken, die über diesen Fluss geschlagen werden. — Genau in der gleichen Weise deckt Kant den Widerspruch auf zwischen den absurden skeptischen Konsequenzen Humes und seiner posivistischen Erkenntnislehre. Assoziation der Vorstellungen setzt Affinität der Erscheinungen, die Wirklichkeit des psychologischen Ichs als eines Objekts unter Objekten den Begriff der objektiven Wirklichkeit voraus. Vergebens bemüht sich der Empirismus, aus der Erfahrung abzuleiten, was selbst Bedingung dieser Erfahrung ist. Plato charakterisiert die Empfindung nach ihrem Erkenntniswerte als das *ἄπειρον*, das völlig Unbestimmte, das in der Erkenntnis erst seine Bestimmtheit erhalten soll. Der Kantische Begriff des Mannigfaltigen der Erscheinung ist sogar derselbe Terminus für den gleichen Gedanken. Nur in diesem Zusammenhange entfaltet sich der volle kritische Sinn der Ideenlehre. Denn an die Stelle der Empfindung treten die Ideen, um Erkenntnis zu begründen. Auch für Plato sind Anschauungen ohne Begriffe blind. Die zerstreuten Wahrnehmungen dürfen nicht in der Seele ungeordnet bei einander liegen, wie im „hölzernen Pferde“, sie müssen in einer Idee zusammengeschaut und vereinigt werden. Damit tritt die reine Erkenntnis der sinnlichen, die Wissenschaft dem blossen Meinen gegenüber. Ohne ein körperliches Organ soll die Seele rein für sich die gegebenen Sinneseindrücke im Denken bearbeiten und die Werkzeuge und Hilfsmittel dieses „intellectus ipse“ sind die Ideen. Die erkenntniskritischen Funktionen der Idee sind gleich denen der Kantischen Verstandesbegriffe. Wie diese stellen sie keine Abstraktionen aus den Dingen dar, sind sie keine verallgemeinernden Klassenvorstellungen, sondern sie verknüpfen die Erscheinungen in einer ursprünglichen Synopsis, fassen sie zusammen in der Einheit eines Gesetzes. In der Idee verkörpert sich das Apriori, auch sie ist ein Stammbegriff des reinen Verstandes. Und wie der Kantische Verstandesbegriff ist dieses a priori eingeführt nicht als mystisches höheres Seelenvermögen, sondern in der schlichten Funktion, Erkenntnis zu begründen und allererst möglich zu machen. Dies wahrt den kritischen Sinn der Idee: wo die Sinne auf ihrem eigenen Gebiete nicht ausreichen, tritt der Verstand ein, um jeder Erkenntnis, auch dem primitivsten Wahrnehmungsurteil die allgemeingiltige Form der Bestimmtheit zu geben, die es verlangt. Freilich kann die Ermöglichung der Wissenschaft durch die Idee nicht identifiziert werden mit der Herleitung und Deduktion der

Kantischen Kategorien aus ihrer Leistung für die Erfahrung. Auch können die Ideen nicht ohne weiteres den „Methoden der Wissenschaft“ in Kants transzendentaler Deduktion gleichgesetzt werden, weil Plato nicht die Bedingungen einer ausgebildeten Wissenschaft, sondern den allgemeinsten Gedanken der Erkenntnis entwickelt. Aber der gleichen kritischen Tendenz dienen die Ideen wie die Methoden der Wissenschaft bei Kant, sie stehen an derselben Stelle, in der diese als Grundlage der Erkenntnis ausgesprochen werden. Sie vermitteln der Aussage als Prädikatsbegriffe ihren allgemeingiltigen Sinn. Es ist die Allgemeingiltigkeit des Ausgesagten, die Platos und Kants Erkenntniskritik begründet.

Noch intimer gestalten sich die Beziehungen, durch die Rolle, die die Methode der Hypothesis in Platos Philosophie spielt. Er erkennt als erster ihre zentrale wissenschaftliche Bedeutung und befestigt die Mathematik auf ihrem königlichen Wege, den später die mathematische Naturwissenschaft und nach ihr die Transzendentalphilosophie einschlagen sollten. Plato besitzt die volle Einsicht in die Revolution der Denkart, die mit der hypothetischen Methode verknüpft ist. Diese Revolution bestand in jedem Falle ihrer historischen Wirksamkeit in der Erkenntnis, dass wir nur das von den Dingen erkennen, was wir in sie hineinlegen. Diesen erschütternden Sinn erlebt Plato an der hypothetischen Methode mit philosophischem Staunen. In dem blossen Abbilden der Dinge, in dem Hinstarren auf die πράγματα fürchtete er wissenschaftlich zu erblinden. Die hypothetische Methode dient ihm als schützender Spiegel in der Betrachtung der Dinge, die man nicht „an sich selbst“ schauen kann, so wie man eine Sonnenfinsternis mit schützenden Gläsern beobachten muss. Nicht von den Dingen aus gelangt man zur Erkenntnis, diese Dinge müssen vielmehr mit Hilfe der λόγοι betrachtet, von gedanklichen Setzungen aus abgeleitet werden. Die Idee ist als stärkster Logos die beste Hypothesis, aus der man die Erscheinungen verstehen kann. Die Phänomene haben an ihr teil, die Idee ist Ursache der Erscheinungen, weil alle dingliche Erkenntnis in der Idee und der reinen Erkenntnis ihre logische Verankerung besitzt. Gewiss handelt es sich hierbei immer noch um eine Flucht von den Dingen hinweg, zu den λογοι, nicht um eine Auflösung der Dinge selbst in logische Funktionen, in „Produkte der Methode“. Doch findet in jenem Gleichnis von der Sonnenfinsternis die grund-

idealistische Ablehnung der „Abbildstheorie“ einen mächtigen Ausdruck, in dem Begriff des Teilhabens wird das Postulat ausgesprochen, auch die Wissenschaft von der Natur restlos auf logische Grundgesetzlichkeit zurückzuführen.

III.

Der gemeinsame Gegensatz gegen den Empirismus verbindet Plato und Kant. Aber Kants Philosophie hat eine doppelte Tendenz. Zugleich mit dem Empirismus kritisiert er das a priori und die Metaphysik. Plato aber gilt ihm ja als Schulbeispiel der spekulativen Philosophie; hat er doch auf den Flügeln der Ideen sich in den luftleeren Raum der intelligiblen Welt gewagt. Kant hat Plato zwar allzu sehr noch aus dem Gesichtspunkte des Neuplatonismus heraus beurteilt und so seine spekulative Seite in den Vordergrund gestellt. Tatsächlich aber ist der Gedanke der intelligiblen Welt aus dem Platonismus nicht hinwegzudenken. Die Allgemeingiltigkeit der Ideen wird gleichgesetzt einer Welt des Seins, die dem Schein des Sinnlichen gegenübertritt. Ihre unabhängige Geltung von der Empfindung führt zu dem schroffen Dualismus zweier Welten; die subjektiven und objektiven Erkenntnisweisen werden zu zwei verschiedenen Arten des Seins gestempelt. Die Ideen besitzen die absolute an und für sich bestehende Realität, nicht lediglich einen höheren Erkenntniswert als die Erscheinungen.

Wird nun die platonische Metaphysik von Kants Kritik aller Metaphysik getroffen? Sind die Ideen Dinge an sich, absolute Existenzen, wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, deren Realität die rationale Erkenntnis abbildet? Ist m. a. W. die Ideenlehre eine aposteriorische Wissenschaft, als die Meinong mit vollem Rechte die Metaphysik charakterisiert hat? Denn die eigentliche Metaphysik will ein absolutes Dasein erfassen. Dass ihre Existentialsätze analytisch sind, beweist ebenso ihre Schwäche der Naturwissenschaft gegenüber, wie ihr nur angemasste Apriorität im Verhältnis zur Logik. Zweifellos ist aber die platonische Ideenlehre, weiter in Meinongs Sprache geredet, gegenstandstheoretisch orientiert. Und sie ist Gegenstandstheorie nicht nur in ihren rein erkenntniskritischen, sondern auch in ihren metaphysischen Partien. Die intelligible Welt der Ideen ist keine naive Daseinsmetaphysik. Nicht für eine von vornherein feststehende Realität wird die reine Erkenntnis erdacht. Wenn

bei Plato von Rationalismus die Rede sein kann, so doch in einem anderen Sinne als bei jenem aristotelisch-scholastischen, der eine verkappte Abbildstheorie darstellt. Wiederum muss betont werden, dass es die allgemeingiltigen Prädikatsbegriffe selbst sind, die zu Gegenständen einer höheren Welt werden. In der Hypostase wirken die erkenntniskritischen Tendenzen weiter fort: die Unbedingtheit der reinen Erkenntnis soll in ihr eine weitere Zuspitzung erhalten. Platos Metaphysik ist keine realistische, sondern eine idealistische; sie steht in keinem Gegensatze zu seiner Erkenntniskritik, sondern ist eins mit ihr. Nur aus der platonischen Logik selbst ist sie zu verstehen, sie ist kraft ihrer gegenstandstheoretischen Motive ein Teil dieser Logik. Aus einer gemeinsamen Wurzel im Logischen müssen Platos Erkenntniskritik und seine Metaphysik begriffen werden. Dies charakterisiert Platos Metaphysik in ihrer besonderen Eigenart. Sie wird am besten durch den Namen Erkenntnismetaphysik bezeichnet. Erkenntnismetaphysische Motive finden sich allerdings in aller Metaphysik grossen Stils, so etwa in der des Spinoza. Alle grosse und wissenschaftlich fruchtbare Metaphysik ist zum guten Teil „Gegenstandstheorie". Aber die platonische, in der die mit voller Strenge der erkenntniskritischen Fragestellung entwickelten ideellen Denkmittel gerade in ihrer logischen Bedeutung Gegenstände einer intelligiblen Welt sind, ist vielleicht die reinste Ausprägung dieser eigentümlichen Form philosophischen Denkens.

Kants Kritik trifft die Metaphysik an der Wurzel, nicht sowohl durch die Einschränkung der Erkenntnis auf mögliche Erfahrung, als durch die Um- und Neubildung ihrer Methode reiner Erkenntnis. Die Metaphysik arbeitete mit dem a priori; aber indem sie mit dieser Methode überempirische Gegenstände erkannte und nicht Erscheinungen in synthetischer Einheit verknüpfte, konnte sie das a priori nicht in seiner logischen Struktur als Methode der Wissenschaft verstehen. Kant bringt mit der Restriktion der reinen Erkenntnis auf das Mannigfaltige der Erscheinungen, einen neuen und den wahren Sinn des a priori heraus. Auch Platos Erkenntniskritik tendiert nach jener reinen idealistischen Bedeutung des a priori hin, das Wissenschaft allererst möglich macht. Und doch ist der rein methodische Sinn der Apriorität bei ihm keineswegs vorhanden. Gerade indem seine Metaphysik eine idealistische Erkenntnismetaphysik ist, beruht das Dogmatische ihres Gehalts lediglich auf der noch nicht völlig kri-

tisch verstandenen methodischen Bedeutung der Idee. In diesem Mangel seiner Erkenntniskritik tritt uns die oben erwähnte gemeinsame Wurzel der kritisch-idealistischen und der metaphysischen Konzeption der Ideenlehre entgegen. Denn sind die Ideen wirklich als die Methoden der Wissenschaft eingeführt? Sie stehen im Rahmen seiner Philosophie an der Stelle, die den Methoden der Wissenschaft gebührt. Aber die Verwirklichung des Begriffs der Methode ist gerade die Schranke des platonischen Denkens. Plato wird von der Realisierung des Methodengedankens abgehalten durch die fehlende Einsicht in die schöpferische Spontaniität des Denkens. Oder anders ausgedrückt: die Idee müsste restlos als eine reine Funktion gedacht werden, um Methode der Wissenschaft zu sein. Diese erschöpft sich in der Leistung, Erkenntnis aufzubauen, korrelativ von ihr geforderten Inhalten einen Bestand zu verleihen. Sie gibt einem Erkenntnisgebiete seine Form und den Gesichtspunkt seiner Bearbeitung. Die platonische Idee müsste eine Form des Erkennens darstellen, wäre sie reine Methode. Das aber tut sie keineswegs: sie ist vielmehr ein neuer Inhalt des Erkennens, nicht darauf beschränkt, Erkenntnis zu begründen, sondern selbst etwas Erkanntes, kein Prinzip des Urteilens, sondern ein „Erurteiltes". Sie ist ein vom Urteil erfasster, erschauter Bestand. Nicht die Funktion, die Urteilen ihren Bestand sichert. Ihr Sein ist nicht das durch die Kopula des Urteils sprachlich symbolisierte, das nur in der Verknüpfung der Inhalte besteht. Ihr Sein ist nicht aufgelöst in reine Geltung, sie ist selbst ein Geltendes. Damit kommt ihr nicht lediglich das Sein des Prädikatsbegriffes zu; ihrer ganzen logischen Tendenz nach sollte sie die Allgemeingiltigkeit der das Urteil konstituierenden Prädikation bedeuten, in der Ausführung dieses Gedankens in der Gebundenheit des antiken Denkens wird sie vielmehr zum absoluten Subjekte des Urteils, das dessen Sinn der synthetischen Verknüpfung von gegebenen Inhalten zu nichte macht, Das platonische Erkenntnisurteil erstarrt gewissermassen zu der Einen Idee; Form und Materie des Urteils sind von Plato noch nicht getrennt, sondern fallen im Begriffe zusammen, in den das Urteil, der eigentliche Träger der Erkenntnis, verschwindet. Der Begriff ist damit als seiender Bestand eine Gegebenheit, die dem erkennenden Bewusstsein gegenübertritt; er steht an der Stelle der Aufgabe, die die lebendigen Funktionen des Erkennens zu vollziehen hätten. Auf einer sehr hohen

Stufe der Erkenntniskritik kommt die im Sensualismus von Plato überwundene Abbildstheorie wieder zu ihrem Rechte.

Der schroffe logische „Chorismos" der Ideen von der Sinnlichkeit steht mit der hier gekennzeichneten Situation im engsten Zusammenhange. Indem die Ideen nicht Mittel des Erkennens, sondern seine alleinigen absoluten Objekte sind, bleibt für die Inhalte der Erfahrung im Erkennen keine Stelle mehr übrig. Nur als Funktion könnte sich die Idee am *ἄπειρον* der Empfindung betätigen, ja sie würde als solche dies *ἄπειρον* als notwendiges Korrelat, als zweites Glied, als den Inhalt verlangen, den sie in die Form der Bestimmtheit zu bringen hätte. Die Konzeption der Idee als eines absoluten Bestandes und der Ausschluss des empirischen Faktors des Erkennens ist Ein Tatbestand.[1]) Nicht erst die Abtrennung der Ideen von der Erfahrung führt Plato vom kritischen Idealismus zur Erkenntnismetaphysik. Um eine solche Deutung zu versuchen, um von einer ursprünglichen Konzeption der Idee als Methode zu sprechen, deren Bedeutung erst durch den Dualismus ins Metaphysische übergeht, müsste man den platonischen „Theätet" mit seiner rein erkenntniskritischen Fragestellung aus dem historischen und sachlichen Zusammenhange der platonischen Dialoge über Gebühr isolieren. Nur seine Fragestellung aber, nicht seine Lösung fällt aus dem Rahmen des Platonismus prinzipiell heraus. Vielmehr ist die Trennung der im heraklitischen Flusse verbleibenden Erscheinungswelt vom Sein der Ideen der klarste Beweis, dass der wahrhafte, sich im Aufbau der Erfahrung bewährende Idealismus von vornherein nicht verwirklicht ist. Ebenso wird nach Ausschluss der Erfahrungsinhalte die Idee immer schärfer als einziger Inhalt des Erkennens, als überempirischer Gegenstand betont, und damit die Erkenntnismetaphysik verstärkt.

Aber Plato ist über diese Erkenntnismetaphysik hinausgegangen. Er hat in den letzten Dialogen vom „Parmenides" an die ursprüngliche Form der Ideenlehre in ihren Fundamenten kritisiert und weiter gebildet. Gerade jener Chorismos wird hier bekämpft; das Prinzip der Kritik richtet sich gegen die Ideen als Gegenstände einer zweiten Wirklichkeit, die ohne Beziehung auf die Sinnenwelt rein für sich selbst gedacht ist. Und die Um-

---

[1]) Vgl. dazu mein Buch über „die platonische Ideenlehre in ihren Motiven". München, C. H. Beck, 1912.

bildung der Ideenlehre, die dieser Kritik folgt, bewegt sich deutlich in der Richtung einer Aufnahme der Phänomene in die Idee. Wenn vorher die empirischen Dinge an den absoluten Ideen teilhatten, in restloser Unterordnung, so sollen jetzt auch die Ideen aneinander und an den Phänomenen teilhaben und damit eine Beweglichkeit im Aufbau des Erkennens erhalten. Wurde die Welt des Scheins als Nichtsein von jeder möglichen Erkenntnis ausgeschlossen, so werden Sein und Nichtsein jetzt aus kontradiktorischen Gegensätzen zu zusammengehörigen korrelativen Faktoren im Erkennen. Ganz offensichtlich geschieht in dieser Umbildung der Ideenlehre ein Schritt vorwärts von der „Substanz“ zur „Funktion“. Wir haben es in diesen reifsten platonischen Dialogen mit dem ersten wirklichen Erwachen des Gedankens der Relation zu tun; die starre Ideenwelt beginnt sich aufzulösen in ein System von Beziehungen. Aber Plato fehlt es zur Durchführung dieses neuen Postulates an einer ausgebildeten Erfahrungswissenschaft. So vollzieht sie sich in der Form eines rein begrifflichen, rein dialektischen Prozesses in der Ideenwelt selbst. Das Problem der Beziehung von Einheit und Vielheit verhüllt noch die Klarlegung des radikaleren Verhältnisses von Denken und Erfahrung. In ihm ist weniger an die Vielheit des Sinnlichen, des „Anderen“ gegenüber der Einheit der Idee, als an die Mannigfaltigkeit der Ideen selber im Verhältnis zum eleatischen und megarischen ἕν gedacht. Indem die Verbindung von Einheit und Mehrheit zur unsterblichen Eigenschaft der Logoi wird, ist die Möglichkeit einer Verknüpfung der Idee mit den Phänomenen gegeben. Nur dieser Möglichkeit nach ist im späteren Plato eine Erfahrungstheorie vorhanden, von einer wirklichen Durchführung kann nicht die Rede sein, weil Plato keine Erfahrungswissenschaft kennt, die es zu begründen gilt. Mit ihr auch keine „Formen der Sinnlichkeit“, die jene intime unaufhebbare Korrelation von Verstand und Sinnen erst völlig herstellen.

Für Kant ist die Wissenschaft ein ausgebildetes Faktum, das in seinen rein logischen Bedingungen analysiert wird. Für Plato ist die Wissenschaft selbst eine Idee. Er erschaut und erfasst ihre ewige Grundgestalt, ohne ihre Möglichkeit in einem System von Grundsätzen deduzieren zu können.

IV.

Plato ist der Begriff der Erfahrung ein Aussenwerk, das nachträglich in den Bau der Erkenntnis eingefügt wird. Vom allgemeinsten Gedanken des Erkennens überhaupt geht er zum Begriff der empirischen Wissenschaft über. Kant schlägt den umgekehrten Weg ein; er geht vom Begriff der Erfahrung aus und gelangt von hier zu einem neuen Begriffe der Erkenntnis schlechthin. In der Analyse des Begriffs der Erfahrung, als dem festen Fundamente seiner Philosophie, ergibt sich die idealistische Umprägung des Erkenntnisgedankens, enthüllt sich die Wissenschaft als ein geschlossenes System von Gesetzlichkeiten, das sein Kriterium in der verknüpfenden Einheit der Grundmethode und nicht in irgend einer Gegebenheit besitzt. Alles Erkennen nimmt die Struktur der Erfahrungserkenntnis an, es beruht auf dem Grundsatze der synthetischen Einheit als dem höchsten Punkte, an dem nach der Erfahrung auch die gesamte Transzendentalphilosophie und Logik befestigt werden muss. Kants Unternehmen ist ursprünglich lediglich gedacht als eine Logik der Existenz, aber mit dieser schöpft er einen neuen Begriff der Logik und Wissenschaft schlechthin. Von hier aus werden die empiristischen und realistischen Seiten Kants verständlich, die seinen Idealismus nur scheinbar dem platonischen gegenüber trüben. Sie sind der notwendige Ausdruck der zentralen Bedeutung der Erfahrung in der kritischen Philosophie. Die Frage, wie Begriffe sich auf Dinge beziehen können, die Anerkennung der Humeschen Problemstellung, damit die vorläufige Übernahme des naiven, von der unanalysierten Wissenschaft dargebotenen Dingbegriffs in den Kritizismus, die Trennung von Anschauung und Denken, das Festhalten an einer transzendenten Realität dienen nur dem grossen Grundgedanken, das Faktum der Wissenschaft restlos philosophisch zu begreifen und in seiner Struktur zu analysieren. „Nur das Bedingte ist Gegenstand der Wissenschaft", so hiess es bei Hobbes, einem ihrer modernen Begründer. Indem Kant diesen Grundsatz in seiner Theorie der wissenschaftlichen Erfahrung durchführt, kommt der Idealismus erst zu seinem vollen Rechte. Erst durch seine Beziehung auf die Erfahrung wird das a priori zu einer Bedingung der Erkenntnis. Was der platonischen Idee, die eine solche Bedingung sein sollte, fehlt, ist hier erreicht. In der Restriktion auf das Mannigfaltige der Erscheinungen werden die Kantischen Kategorieen zu reinen Leistungen, zu Formen der

Verknüpfung, die ihrer eigenen Natur nach von vornherein auf das Gebiet ihrer Betätigung bezogen sind. In der Erfahrungstheorie erst vollendet sich der Begriff der Methode der Wissenschaft.

Die kritische Philosophie verifiziert die fruchtbaren Motive des Platonismus. Zugleich enthält sie alle Mittel zu seiner Kritik. Die Scheidung von Form und Materie des Erkennens trifft die platonische Erkenntnismetaphysik an ihrer Wurzel. Ist doch in ihr, was nur eine Form der Erkenntnis sein durfte, zu einem Inhalte geworden! Auch der Gegensatz von Analytisch und Synthetisch ist auf die Ideenlehre anwendbar. Denn das synthetische Urteil, das ursprünglich auch nur als Erfahrungs- und Existenzialurteil gedacht war, enthält bei Kant die ideale Struktur des Erkenntnisurteils schlechthin. Bei Plato erstarrt die Aussage zur Idee; sie verliert ihre Funktion; der Begriff ist dem Urteil gegeben. Dies aber ist der charakteristische Fall des analytischen Urteils. Ferner legt Kant in der Entstehung des Noumenon auch die Genese der platonischen Metaphysik dar. Alle Metaphysik entsteht, wenn die zusammengehörigen Funktionen, Verstand und Sinnlichkeit, auseinandergerissen und auf gesonderte Objekte angewandt werden. Aus Gedankenformen werden hierbei Gedankendinge, eine Verstandeswelt tritt der Sinnenwelt entgegen. Der Verstand setzt sich seine eigene Funktion als ein absolutes Objekt gegenüber, sein eigenes Spiegelbild verlegt er als einen wirklichen Gegenstand hinter diesen Spiegel. Die absolut geltende Kategorie, als absolut realer Gegenstand gesetzt, — das ist die logische Struktur der Metaphysik. Die platonische Metaphysik, die, Kraft ihrer gegenstandstheoretischen Motive, die Form aller Metaphysik enthält, war wirklich in dieser Weise entstanden. Der „Gegenstand der Erkenntnis“ als Korrelat eines Gesetzes, einer Regel, wurde zum erkannten Gegenstande nach Analogie eines realen Dinges. Das Absolute, das Plato in seiner intelligiblen Welt verkündet, gehört als über alle Erfahrung hinausliegender Gegenstand an eine andere Stelle des Systems der Philosophie, nicht in die Begründung der Erkenntnis, in welcher nur die absolute formale Geltung der Methode ihren rechtmässigen Platz innehat.

V.

Mit diesem letzten Gesichtspunkte greift jedoch Kants und Platos Erkenntniskritik schon in das System der Philosophie über. Die platonische Idee ist ja nicht nur das Prinzip der Erkenntnis, sie ist zugleich Ziel des sittlichen Handelns, die vollendete Anschauung des künstlerisch Schönen, in ihrer absoluten Vollkommenheit das Heilige, das dem Leben die Weihe gibt. In dem Brennpunkte der Idee kommt dem antiken Denken Erkenntniskritik, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie zu Bewusstsein. Auch die platonische Philosophie ist Kulturphilosophie. Nur sind Plato die Kulturgebiete nicht getrennt, seine Lebensbotschaft lautet vielmehr: Kultur ist Philosophie, Philosophie ist Kultur. Philosophie und Wissenschaft sind ihm nicht verschiedene Begriffe, sondern eine vollkommene Einheit, und ebenso hat sich Philosophie noch nicht reflektierend von den anderen Gebieten der kulturellen Werte losgelöst. Der Philosoph ist der wahre Wissende, König, Künstler und Priester zugleich, in der neuen Menschengemeinschaft, die Plato erziehen will.

Auch zur platonischen Kulturphilosophie steht die Kantische wie zu seiner Erkenntniskritik. Sie sichert in methodischer Arbeit das im Rausche philosophischer Liebe Erschaute. Sie trennt in ihrer logischen Analyse, das in einer grossen Anschauung ursprünglich Verbundene, um es in einheitlichen Prinzipien wieder zu vereinigen. Kant scheidet die Kulturgebiete und setzt ihnen ihre Grenzen gegen einander. Er stellt ihnen die Philosophie als eine neue Wissenschaft gegenüber. Er isoliert die Kulturgebiete nach ihrem Inhalte und verbindet sie in der Einheit ihrer Form. Diese Kantische Grenzsetzung ist wiederum nur möglich von dem neuen Begriffe der Erkenntnis aus, den seine kritische Arbeit gewonnen hat.

Es zeigt die Grösse und Macht des platonischen Denkens, dass Kant an dieser entscheidenden Stelle seiner Philosophie auch historisch direkt an Plato anknüpfen kann. Die grosse Brücke bei dem Übergange seiner Erkenntniskritik zur Ethik und Metaphysik bildet seine eigene Ideenlehre, die eine Umbildung der platonischen darstellt. Dabei geht er von der ethischen Bedeutung der platonischen Idee als dem Urbilde sittlichen Handelns allein aus. Er erkennt die Idee als einen über die Erfahrung hinausliegenden Gegenstand im Gebiete des Sittlichen restlos an und sieht in ihr den Grundgedanken seiner eigenen Ethik vorgebildet.

Nur umgewandt und richtig verstanden braucht die platonische Idee zu werden, und sie wird zur Kantischen. Die Umbildung in ihrer ethischen und kulturellen Bedeutung macht sie zum absoluten Werte, sie wird hier als eine sittliche Aufgabe verstanden. Aber auch ihr theoretischer Sinn wird neu, indem das Unbedingte, das sie darstellt, zum regulativen Prinzipe des Wissens geworden ist. Auch für diese neue Funktion musste die Idee schon bei Plato als ideelles Erkenntnismittel gedacht sein, ein Sinn, der Kant neben ihrem spekulativen Gehalte entgeht. Denn auf einer Stufe mit der unbedingten Giltigkeit der Wahrheit ist dem Sokratiker Plato der absolute Charakter des Sittlichen aufgegangen. Andererseits ist für die Umbildung der platonischen Idee in die Kantische nicht mehr und nicht weniger notwendig, als ein völlig neuer Begriff von Wissenschaft und Philosophie. Das Unbedingte wird zur ewigen Aufgabe der Wissenschaft, weil das Wissen jetzt als System von Bedingungen erkannt worden ist. Indem jede Bedingung auf eine höhere hinweist, ist das Unbegingte das stets erstrebte, nie erreichbare Ziel des Erkennens. Die prinzipielle Unabschliessbarkeit der Wissenschaft, die erst mit den reinen Funktionen gesetzt ist, fordert ihr im Unendlichen liegendes Ziel als ewige Aufgabe.

Die Kantische Idee drückt also gerade die Relativität und Bedingtheit des Wissens in der Funktion des Unbedingten aus. Für Plato war Philosophie und Wissenschaft eins, und so kannte er auch nur ein absolutes, überempirisches Erkennen. In dieser Einheit von Philosophie und Wissenschaft liegt der Ewigkeitswert Platos als des Schöpfers der Philosophie und zugleich seine Schranke gegenüber dem modernen Denken. Das moderne Denken trennt die Bedingtheit der Wissenschaft von der Philosophie, die unter dem Gesichtspunkte absoluter Werte arbeitet.

In der Idee des Guten war auch in Plato bereits dieser höchst moderne Gedanke der Philosophie aufgeleuchtet. Die Grundidee des Sittlichen und der Gegenstand der Dialektik sollte über das Sein der mathematischen Ideen hinausliegen und damit das *μέγιστον μάθημα*, die Sonne der intelligiblen Welt, sein. Aber auch diese Trennung von Verstand und Vernunft konnte auf dem Boden des Platonismus nur eine sehr kühne Antizipation bedeuten. Prinzipiell konnte Ethik und Metaphysik nicht von Wissenschaft getrennt werden, weil ja auch die anderen Ideen ihrerseits ein

Unbedingtes waren, trotzdem sie in diesem Zusammenhange einmal nur als Hypothesis betont werden. Indem sich in der Kantischen Ideenlehre die reine Vernunft vom Verstandeswissen prinzipiell trennt, erhält auch diese gewaltigste Ahnung Platos, die Idee des Guten, ihren vollen Sinn und ihre nachträgliche Rechtfertigung.

Die neue Fichte-Ausgabe von Fritz Medicus.[1]

Besprochen von Otto Braun.

Wer selbst auf dem Gebiete der deutschen idealistischen Philosophie arbeitet, der weiss, dass sehr oft zur gründlichen und exakten Erledigung der sachlichen Probleme die fundamentale Vorbedingung nicht erfüllt ist: wir haben keine philologisch-kritischen Ausgaben der Werke, sondern sind oft genug auf die älteren, nicht sehr genau gearbeiteten Editionen angewiesen. Will man sich für eigene Arbeiten selbst die notwendigen Grundlagen schaffen, so ist das ungeheuer zeitraubend; und nur mit grossen Kosten, und oft sehr schwer kann man die Erstausgaben der betr. Schriften auftreiben, die heute auf dem antiquarischen Büchermarkt schon eine Seltenheit sind. Wenn nun noch verschiedene, vom Autor stark veränderte Auflagen vorliegen, dann ist die Mühe manchmal kaum zu bewältigen, da man eben unverhältnismässig viel Zeit für die Vorarbeiten aufwenden muss. Ich weiss von diesen Dingen auf dem Gebiete der Schelling-Forschung ein Lied zu singen. Neue, kritische Textausgaben für die idealistischen Philosophen sind eine Notwendigkeit — genau so wie sie für die Kant-Forschung nötig waren. Die Texte der ersten Drucke müssten zugrunde gelegt werden (falls nicht die Manuskripte selbst zugänglich sind), und die Abweichungen der andern Ausgaben im Apparat verzeichnet werden. Unendlich viel ist da noch zu tun, namentlich wenn man bedenkt, wie viel noch aus den handschriftlichen Nachlässen überdies vorhanden ist. Erst wenn diese Arbeiten in genügender Weise erledigt sind, kann an eine abschliessende Geschichte des deutschen Idealismus gegangen werden. Es müsste geradezu ein Zusammenschluss jüngerer Bearbeiter erfolgen, um diese Riesenarbeit nach einheitlichen Gesichtspunkten zu bewältigen! Dass jetzt wieder eine vorzügliche Kant-Ausgabe bei Cassirer erscheint, ist an sich sehr erfreulich; wichtiger schiene es mir allerdings, wenn die grosse Mühe und die Kosten einmal endlich Schelling oder Hegel zu gute kämen. Für Hegel können wir eine gute Gesamtausgabe in der Philos. Bibliothek durch Lasson und Weiss erhoffen. Die Schelling-Ausgabe ist eine Auswahl, die hochwichtige Schriften zurückgelassen hat (z. B. Briefe über Dogmatismus und Kritizismus); auch ist sie nicht im strengen Sinne kritisch. Und nun die neue Fichte-Ausgabe von Medicus? Sie erfüllt alle Wünsche — nur nicht den der Vollständigkeit.

[1]) Joh. Gottlieb Fichte, Werke. Auswahl in 6 Bänden. Mit mehreren Bildnissen Fichtes, herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus. F. Eckardt Verlag, Leipzig 1908 ff. (jetzt F. Meiner. Philosophische Bibliothek Bd. 132). CLXXX, 603; 759; 739; 648; 692; 680 S.

Das ist das einzige Bedauern, das ich bei ihrer Beurteilung aussprechen muss — warum gibt sie nicht alles? Weit ist sie nicht von der Vollständigkeit; 1—2 Bände mehr hätten uns eine neue Gesamtausgabe verschafft. Ich glaube, es wäre das auch für den Verlag praktischer gewesen, (zumal die alte Gesamtausgabe sehr teuer ist), der so viele Opfer für dieses grosse Unternehmen gebracht hat — namentlich auch der erste junge Verleger Fritz Eckardt, dessen persönlicher Idealismus auch diese Ausgabe angeregt hat. Eine so teure Auswahl kaufen sich nur selten die interessierten Laien — für diese bietet sie zu viel. Wer aber über Fichte arbeitet, wird zunächst auch zögern, sich eine Auswahl zu kaufen — und so fehlt es leicht an kaufendem Publikum. Wenn man sich allerdings die Medicus-Ausgabe näher ansieht, so wird man sich als Wissenschaftler zweifellos zum Ankauf entschliessen, denn sie bringt, wie gesagt, das meiste und alles Wichtige in gereinigten, kritischen Texten. Und so möchte ich ausdrücklich diese Ausgabe als die Grundlage für die weitere Fichte-Forschung begrüssen, und Herausgeber wie Verleger für diese Tat danken, die der Wissenschaft segensreich werden wird. Der wissenschaftliche Erfolg der Ausgabe steht ausser Frage — möchte ihr auch der buchhändlerische zuteil werden! Das Erinnerungsjahr müsste doch wirklich uns Deutsche anregen, ein wenig Geld zum Ankauf solcher Werke zu opfern — 42 M. für den fast vollständigen Fichte! Welche Unsummen werden für Vergnügungen aller Art in Umlauf gesetzt — aber Bücher kaufen? Wie selten geschieht es! Möchte es anders werden. —

Zunächst die Inhaltsübersicht: Bd. I. Mit einem Bildnis Fichtes nach der Büste von L. Wichmann. Einleitung von Medicus — Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792) — Rezension des Aenesidemus (1794) — Über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794) — Bestimmung des Gelehrten (1794) — Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794) — Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen (1795). — Bd. II. Grundlage des Naturrechts (1796) — Das System der Sittenlehre (1798). — Bd. III. Mit einem Bildnis Fichtes (Kupferstich von Schultheis). Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797) — Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797) — Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797) — Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit (1798—1800) — Die Bestimmung des Menschen (1800) — Der geschlossene Handelsstaat (1800) — Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie (1801) — Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen (1801). — Bd. IV. Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801 — Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804 — Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806). — Bd. V. Mit einem Bildnis Fichtes (Medaillon von Wichmann). Über das Wesen des Gelehrten (1806) — Anweisung zum seligen Leben (1806) — Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben (1806) — Zu „Jacobi an Fichte“ (1807) — Reden an die deutsche Nation (1808) — Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss (1810) — 5 Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811). — Bd. VI. System der Sittenlehre (1812) — Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzenden-

tale Logik (1812) — Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche (1813) — Register.

Was von Schriften fehlt, hat Halpern in seiner Besprechung (Zeitschrift f. Philos. und philos. Kritik) schon zusammengestellt; ich möchte es daher nicht wiederholen, Die Textgestaltung ist eine kritische: der in jedem Falle beste Text (nicht immer der erste) wurde zugrunde gelegt und die notwendigen Varianten sind in Anmerkungen beigegeben. Damit sind die Texte der alten Ausgabe von J. H. Fichte endgültig überholt, und man wird gut tun, nach Medicus zu zitieren. Da die Seitenzahlen der alten Ausgabe angegeben sind, ist ein Vergleich sehr leicht. Druckfehler scheinen äusserst selten zu sein, der Druck ist klar, wenn auch die Seiten infolge der maschinellen Herstellung nicht sehr belebt wirken. Papier und Einbände sind solide, die Bildbeigaben recht gut reproduziert. Ein Sachregister im letzten Bande macht die Ausgabe leicht benutzbar. Soweit man nach Stichproben urteilen kann, ist alles Nötige aufgenommen. So ist also alles beisammen, was man sich wünschen kann — und wir wenden uns zu einem besonders wertvollen Stück der Ausgabe, der Einleitung von Medicus auf 170 Seiten, die verdiente, im Separatdruck als Broschüre oder kleines Buch zu erscheinen.

Medicus gilt mit Recht seit lange als einer der besten Kenner Fichtes; er hat sich so sehr in diesen Geist hineingelebt, dass sein eigenes Denken immer mehr einen starken Zug zur Spekulation zeigt. Es ist offenbar eine Art geistiger Verwandtschaft hier vorhanden, und so ist denn in dieser Einleitung ein bedeutungsvolles Bild von Fichtes Wesensart entworfen. M. gibt eine Biographie im modernen Sinne: er bespricht die Lebensgeschichte, zeichnet die geistige Persönlichkeit, rollt kurz die Beziehungen zur Umwelt auf und gibt den wesentlichen Gehalt der Werke an den chronologisch entsprechenden Stellen an. So ist bei aller Kürze ein Durchblick durch die philosophische Kulturlage jener Zeit entstanden, die uns in diesem Jahre ja besonders nahe gerückt ist. M. schöpft dabei aus allen gedruckten Quellen und hat so manche Einzelheit neu ans Licht gezogen — namentlich hat er auch für die Gesamtauffassung der geistigen Entwicklug bei Fichte neue Gesichtspunkte angegeben und in origineller Weise die Wandlungen bei diesem Denker klar gelegt.

Gleich die ersten Seiten geben eine Beleuchtung von Fichtes Wesen: als Sohn des Volkes erscheint er, als Demokrat, und doch als Mann, der den Wert feiner Sitte hoch zu schätzen weiss. Mit diesem Auftakt bringt M. einen in die rechte Stimmung für seinen Helden hinein. Wir sehen diesen dann als kleinen Jungen die Gänse des Dorfes Rammenau hüten, wir erleben mit, wie der Gänsejunge Fichte Herrn v. Miltitz die Sonntagspredigt auswendig aufsagt, wie er sie bei einmaligem Hören behalten hat. Diese Leistung brachte ihm die Gunst des adligen Herren ein und mit dessen Unterstützung ging es nach Schulpforta. Es ist für seine Art bezeichnend, dass er den Spruch „Si fractus illabatur orbis, inpavidum ferient ruinae“ als Wahlspruch wählte, und dass Lessing sein Lieblingsschriftsteller war — die klare und starke Männlichkeit dieses Mannes zog ihn schon damals an.

Aus der Universitätszeit bringt M. in Erinnerung, dass Fichte auch in Wittenberg Vorlesungen besucht hat, wenn er auch nicht immatrikuliert war. Für seine philosophische Entwicklung war wichtig, dass er von dem Gedanken der Notwendigkeit alles Geschehens von früh an überzeugt war, dass er sich früh mit Leibniz beschäftigte etc. Die „zufälligen Gedanken in einer schlaflosen Nacht" zeigen uns das frühe Interesse an sozialpolitischen Ideen und kritischen Betrachtungen des „gegenwärtigen Zeitalters", seiner pädagogischen und moralischen Qualitäten. Pestalozzi kannte und schätzte er schon damals (Juli 1788), in Zürich wirkte er neben Lavater und Johanna Rahn weiter auf ihn ein. Charakterbildung ist schon damals sein höchstes Ziel, und den ganzen Mann haben wir schon in den Worten (März 1790): „Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das: ausser mir zu wirken. Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir". In Leipzig (Sommer 1790) beginnt dann die entscheidende Befreiung seines Denkens durch Kant — Kants Freiheitslehre begeistert ihn. „Ich glaube jetzt von ganzem Herzen an die Freiheit des Menschen." Der „Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft" blieb unvollendet und ungedruckt, und dann ging die Wanderung nach Warschau an, auf der er so viel beobachtete und mit feinem Sinne auf die Unterschiede der Menschenart und Bauweise merkte. Nachdem in Warschau nichts aus der Hauslehrerstelle geworden war, ging es nach Königsberg. Neben dem sich langsam entwickelnden Verhältnis zu Kant war es das zu Th. v. Schön, das von Bedeutung für ihn war. Die „Kritik aller Offenbarung" zeigt schon Ansätze zu der späteren eigentümlichen Art Fichtes: das historische Wissen und der historische Sinn treten in ihr hervor im Gegensatz zu der vorwiegend naturwissenschaftlichen Orientierung der Kantischen Theorien. „Kant hat die Erscheinungswelt mit der Natur (und die Wirklichkeitswissenschaft mit der Naturwissenschaft) identifiziert . . .: Fichte aber hat sich 1791 bereits auf den Weg gemacht, diese Einseitigkeit zu überwinden und die Leistung der historischen Wissenschaften für die Erkenntnis des Daseins nach Gebühr einzuschätzen" (XL).

Neben den ausschlaggebenden Einfluss der Kantischen Philosophie trat in Zürich 1793, die früheren Ansätze fortführend, die Beschäftigung mit dem Problem des Staates und der Politik. Daneben begannen die prinzipiellen Gedanken der Wissenschaftslehre sich zu gestalten, in der Aenesidemus-Rezension haben wir klare Formulierungen dieser eigenen Ideen. Da das Ich als theoretisches seine Selbständigkeit nicht voll bewähren kann, so wird es praktisch, d. h. es bemüht sich, das Nicht-Ich von sich abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Fichte fährt fort: „Und dies ist die Bedeutung des Ausdrucks: die Vernunft ist praktisch. Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch; auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, insofern sie beides zu vereinigen strebt." Medicus setzt hinzu: „Der letzte Satz ist wohl zu beachten; er beweist, wie wenig man Fichte versteht, wenn man sein Absolutes als unendliches sittliches Streben interpretiert" (LII). In der Jenenser Einladungsschrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre" sind dann die

Resultate des Nachdenkens in selbstbewussten Thesen niedergelegt. Das Wesen der Wissenschaft liegt in ihrer streng systematischen Form, in ihrem Ausgehen von einem höchsten Satze, der unbedingte Gewissheit hat. Die Wissenschaftslehre hat nun die Fragen zu beantworten: worauf gründet sich die Gewissheit der Grundsätze und die Möglichkeit, andere Sätze aus ihnen zu folgern? D. h. wie ist Wissenschaft möglich? — Für Schelling übrigens war das auch das erste Problem in der Schrift: „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt," die er im September 1794 an Fichte sandte.

Aus der biographischen Erzählung von Medicus hebe ich als besonders wertvoll den Bericht über den Atheismusstreit hervor, der auch in der Einleitung zum Sonderdruck der Schriften zum Atheismusstreit enthalten ist. Wichtig und interessant ist ebenfalls die Darstellung der Studentenkonflikte Fichtes in Jena und die Bemerkung über das eingehende kaufmännische Interesse an dem Unternehmen der Brüder.

In klarer und selbständiger Weise entwickelte M. den weiteren Ausbau der Wissenschaftslehre und ihre Schicksale in der Literatur gleich nach ihrem Erscheinen (Hegels Dissertation). Dann erörtert er das Verhältnis zu Schelling und kommt zu dem durchaus zutreffenden Resultate, dass Schelling von Kant nach einer anderen Seite hin ausgegangen ist und infolgedessen nie so weit „Fichteaner" war, als er und Fichte selbst es glaubten und Hegel es später behauptete! „Schellings absolutes Ich war keineswegs das, was Fichte mit diesem Namen bezeichnete: es bedeutete vielmehr eine, energischer als von Kant vollzogene, Erfassung der übersinnlichen Einheit von Natur und Freiheit" (CX). Man braucht die Abweichung der Schellingschen Erstlingschriften von Fichte gar nicht im einzelnen durch Zitate zu belegen — es ist ein anderer Geist, der aus ihnen spricht, ein Geist, der viel schneller als der Fichtesche den Weg zur Objektivität fand, der seinen urwüchsigen realistischen Sinn nie verleugnen konnte.

Ausführlich erzählt M. den Verlauf der Beziehungen zwischen Fichte und Schelling bis zur völligen Entfremdung. Dass Hegels Schrift über die Differenz der beiden Denker auf Schelling gewirkt, scheint mir sehr wahrscheinlich — Schelling liess sich überhaupt leicht beeinflussen, und nun noch in der Weise, dass er Fichte gegenüber als selbständig hingestellt wurde! Das war für ihn, dessen Eitelkeit früh geweckt und genährt war, Musik. So erklärt Hegels Einwirkung zur Genüge das plötzliche Umschlagen des Tones im Briefe vom 3. Oktober 1801 an Fichte. M. versucht dann, nachdem die äusseren Dokumente der langsamen Entzweiung vorgelegt sind, tiefer die sachliche Differenz zu erfassen. „Der Zwiespalt zwischen Fichte und Schelling lag so tief, dass keiner von beiden den anderen verstehen konnte". Nach Fichte hat die Natur kein wahres Leben, nach Schelling ist sie Organismus — hier hätte M. auf die Zusammenhänge der Organismuslehre mit Shaftesburys Philosophie hinweisen können. Ganz richtig kommt er dann auf die letzte Ursache des Gegensatzes zu sprechen: „Der Argumentation vorausgesetzt ist das Ich selber, und gerade das war von Anfang an der unerkannte Gegensatz zwischen Fichte und Schelling gewesen, dass sie das Ich verschieden erlebten, dass die Substanz des

geistigen Seins, für die sie beide kämpften, ihnen doch Verschiedenes bedeutete“ (CXXII). Wenn M. dann auf den demokratischen Charakter der Lehre Fichtes und den aristokratischen der Lehre Schellings hinweist, so trifft er einen wichtigen Punkt — aber nicht den einzigen. Von Anfang an erlebte Schelling (wie Hegel) die Wirklichkeit mehr von der objektiven, gegenständlichen Seite her, er war nur dem Worte nach Ich-Philosoph gewesen. Ich hoffe, bald über diese Frage näheres öffentlich sagen zu können.

Das Verhältnis Fichtes zu Schleiermacher behandelt M. nicht so objektiv, sondern — wie mir scheint — mit einer leisen Abneigung gegen den damaligen Freund der Romantiker. M. nimmt Schleiermacher nicht ganz für voll („Verstanden hatte er nicht viel von der W. L.“ etc.) und interpretiert die tiefen Tendenzen der Romantik ein wenig oberflächlich. Ich muss die verschiedenen Herabsetzungen Schleiermachers als Philosophen und vor allem als Charakter zurückweisen. Noch jeder gründliche Kenner hat den menschlich ganz besonders hochstehenden Charakter Schleiermachers anerkannt, und wie bedeutend seine philosophische Kraft war, zeigt seine „Dialektik“ zur Genüge. In seiner Rezension der „Bestimmung des Menschen“ wie in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ ist Schleiermacher durchaus auf der Höhe der Diskussion, und seine „Monologen“ sind in innerster Tendenz der „Bestimmung“ durchaus verwandt. Wenn er Fichte in manchen Punkten missverstand, so erklärt sich das aus seiner gänzlich anderen Natur, und ist ihm nicht zum Vorwurf zu machen. Ich halte es für ungerecht, schlechthin von einer „gehässigen“ Rezension Schleiermachers über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ zu sprechen — ungerecht, weil die Motive Schleiermachers verdächtigt werden. Der Grund zu dem scharfen Tone ist ein durchaus ethischer (wie ich schon in der Einleitung zu meiner Schleiermacher-Ausgabe zeigte): Schleiermacher setzte damals alle Hoffnung auf die Kraft des Protestantismus — während Fichte sich Christentum und Reformation gegenüber sehr ablehnend verhielt. Das dünkte dem für seine Religion und sein Vaterland begeisterten Manne ein Verrat. Den Berichten Varnhagens zu trauen, ist nicht unbedenklich — M. hätte doch wenigstens erwähnen müssen, dass Schleiermacher neben Fichte ungeheuer stark im patriotischen Sinne durch seine Predigten gewirkt hat, ja — nach dem Urteil R. Steigs — viel stärker als Fichte mit seinen „Reden“! Beim Werke der nationalen Erneuerung standen die Männer Schulter an Schulter, trotz der persönlichen Antipathie. Bei der Frage der Universitätsgründung wollten allerdings beide etwas ganz anderes (wie Spranger sehr hübsch gezeigt hat), aber beide doch das Beste, das ihrer Art erreichbar war. Und dass Schleiermacher mit seiner ruhigen, zur Harmonie neigenden Natur dem über das Ziel hinausschiessenden Rektor Fichte bei dessen Konflikten gegenüberstand, spricht eher für ihn als für Fichte (vgl. dazu Lenz' Geschichte der Universität Berlin).

Schleiermacher schlechthin auf Grund einiger Zitate aus Briefen und Monologen zum „überzeugungslosen Relativisten“ zu machen, geht auch nicht an; selbst in der Zeit der engsten Beziehungen zu Fr. Schlegel ist er das nicht gewesen, wie Dilthey u. a. oft hervorgehoben haben. Er

kämpfte nur gegen das abstrakte Vernunftgesetz zugunsten eines ethischen Individualismus, der das Geistige zunächst in der einzelnen Persönlichkeit aufsuchte und es dann erst zum Allgemeinen erweiterte. Seine ganze Ethik als Lehre vom höchsten Gut ist objektivistisch gerichtet, nicht subjektivistisch. Und wenn er Gefühl und Phantasie gelegentlich über den Verstand stellt, so geschieht das aus Opposition gegen die aufklärerische Verachtung dieser Geisteskräfte — die ganze Romantik ist in dieser Kampfstellung, und daraus erklären sich viele Paradoxen. M. liebt die Romantik nicht — das kann ich begreifen; aber ich kann mich seiner Stellungnahme nicht anschliessen. —

Dagegen scheint mir die Beurteilung von Kants Erklärung gegen Fichte wieder durchaus richtig zu sein — sie wird als gänzlich unhaltbar, ja, als „kondensierter Unsinn“ bezeichnet und als sicher hingestellt, dass ein sogenannter Freund Kants ihn gegen Fichte aufgestachelt und ihm auch die erforderlichen Gedanken in der Hauptsache geliefert hat,

Die wichtigen Beziehungen zum Freimaurertum hebt M. gebührend hervor — von da aus entwickelte sich in den Briefen an Konstant der Begriff der Gemeinschaft, der wieder das Wachsen des historischen Sinnes unterstützte. Vor allem verdient aber noch die von M. eingeführte Abgrenzung einer „johanneischen Periode“ mit dem Jahre 1804 Erwähnung — in der W. L. dieses Jahres lässt sich zum ersten Male der bewusste Anschluss an die Theologie des Johannesevangeliums nachweisen (CIL). Freiheit und Wahrheit gehören zusammen — diese alte hellenische Tradition lässt Fichte wieder aufleben. Der Gottesbegriff bei Johannes entspricht dem absoluten Ich. „Fichtes Interesse am Johannes ist, ihn so energisch wie möglich die „Vernünftigkeit“ des religiösen Lebens behaupten zu lassen.“ Alles ist von Gott erschaffen — damit erfolgt eine religiöse Fundierung des W. L. Gottes Leben ist die Liebe, die Liebe aber ist tätiges Gemeinschaftsbewusstsein. So vollzieht sich eine energische Schwenkung zur Religion — im selben Jahre wie bei Schelling, dessen Schrift „Philosophie und Religion“ den Beginn der religionsphilosophischen Epoche für ihn bedeutet. Das allgemeine Weltbild rückt auch bei Fichte dem Spinozismus näher, die Verwandtschaft mit den echten Mystikern tritt deutlich hervor — nicht mehr das Tun um des Tuns willen ist höchste Aufgabe, sondern als letztes Ziel erscheint die Versenkung in Gott.

Der Geschichtsphilosophie Fichtes geht M. auch noch in selbständiger Weise nach, die wertvollen Forschungen von Lask ergänzend. „Die Wurzeln der neuen Geschichtsphilosophie liegen in der gründlichen Überwindung der abstrakten Pflichtethik durch Anerkennung der auf Liebe gegründeten konkreten Gemeinschaft“ (CLVI). Das Hervortreten des Sinnes für Individualität, die starken Ansätze zur Geschichtslogik hätte M. vielleicht noch ein wenig mehr betonen können.[1])

Im Abschnitt „Unruhige Jahre“ wird die Entwicklung des Staatsgedankens bei Fichte kurz geschildert und die Bedeutung der Arbeit „Über Machiavelli“ ins rechte Licht gerückt. M. warnt mit Recht davor,

---

[1]) Vgl. meine „Geschichtsphilosophie“ in Meisters Grundriss der Geschichtswissenschaft I, 6.

Fichtes Patriotismus zu bodenständig und realistisch zu nehmen: er war immer „vernünftig“. „Dieser Wille zur Universalität, der die quantitative Begrenztheit der eigenen Gemeinschaft nicht zerstört, sondern sie zur Voraussetzung hat, ist das Wesen von Fichtes weltbürgerlicher Gesinnung in der johanneischen Periode.“ Bei Besprechung der „Reden“ und des Universitätsplanes im letzten Kapitel weist M. auf die pädagogischen Tendenzen mit Nachdruck hin. Diese letzten Partien sind ein wenig kurz geraten im Verhältnis zu der anfänglichen Breite der Darstellung — wahrscheinlich musste M. sich aus Rücksicht auf den Umfang des Bandes einschränken. Das ist schade; er hätte sonst gewiss über den Nationalgedanken bei Fichte etc. noch Wichtiges gesagt — Meineckes Werk über „Weltbürgertum und Nationalstaat“ hat da schon Wesentliches aufgewiesen.[1])

Wenige Seiten führen uns vom Jahre 1808 durch die kurze Rektoratszeit zum Tode am 29. I. 1814 (diesen Tag hat Scholz als sicher festgestellt). Die ausführlichen Mitteilungen bei Lenz können als Ergänzung dienen. Dass die Einleitung von M. eine der wichtigsten Erscheinungen der neuen Fichte-Literatur ist, wird mein Bericht gezeigt haben. Dass man nicht überall zustimmen kann und dass man auch nicht bei seinen Resultaten stehen bleiben wird, ist klar — als wichtigste Fortführung erscheint mir die Einleitung von H. Scholz-Berlin zu seiner Ausgabe der „Anweisung zum seligen Leben“ in der „Deutschen Bibliothek“. In ähnlicher Weise wird die Forschung auch weiter sich entfalten — stets aber wird man die allseitige Anregung und die vielen wichtigen Ergebnisse bei M. zu schätzen wissen!

---

[1]) Vgl. auch meinen Artikel in der Frankfurter Zeitung 9. III. 13: „Die Entwicklung des Staats- und Nationalgedankens“.

Rezensionen.

„Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften," in Verbindung mit Windelband herausgegeben von **Arnold Ruge**, Erster Band „Logik". Verlag von Mohr, Tübingen 1912.

Wenn es auch absolute Voraussetzungen des Denkens und Erkennens gibt, die Entfaltung derselben und ihre Zusammenfassung zu einem geschlossenen System ist den Wandlungen und Veränderungen unterworfen, die alles historische Geschehen beherrschen. Daher kommt es, dass auch die Logik, die ihrem Wesen und Gegenstande nach die festeste und beharrlichste aller Disziplinen sein sollte, ihre Geschichte hat. Namentlich seitdem Kant der formalen Logik die transzendentale, erkenntnistheoretische angliederte und zwischen beiden einen allerdings fragwürdigen Zusammenhang stiftete, ist das Problem der Aufgabe und des Machtbereiches der Logik zur Vorherrschaft gelangt. Sind es dieselben Formen und Gesetze, die dem Denken und dem Erkennen zugrundeliegen? Enthält die Einheit des Bewusstseins, welche sich in den obersten logischen Grundsätzen manifestiert, in sich zugleich den Massstab für die Einheit und den Zusammenhang des Wirklichen? Es gibt Philosophen, die das Auseinanderfallen beider Sphären überhaupt leugnen, die die selbständige Existenz einer formalen Logik neben der erkenntnistheoretischen zu einem fälschlichen Produkt der Abstraktion stempeln wollen. Alles Denken ist nach ihnen Denken von etwas Realem, seine Gesetze sind demnach zugleich solche, in denen die Gesetzmässigkeit des Seins erfasst wird.

In einer enzyklopädischen Behandlung des Gegenstandes, wie sie in der „Logik", dem ersten Bande der von Ruge in Verbindung mit Windelband herausgegebenen Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften vorliegt (Tübingen, Verlag von Mohr 1912), musste selbstverständlich auch diese Prinzipienfrage Erörterung finden, umsomehr als das Unternehmen seinem Wesen nach vor allem die Grundlinien der einzelnen Problemsphären ziehen muss. Zweck und Absicht hat der Herausgeber präzise in der Einleitung formuliert. Die Enzyklopädie dient vornehmlich dem Zwecke der systematischen Einheit. Um der damit so häufig verknüpften Einseitigkeit vorzubeugen, ist hier die Arbeit nicht in die Hand eines Einzelnen gelegt, sondern es kommen verschiedene Denker als Vertreter verschiedener Richtungen zu Wort. Ausser dem vorliegenden Bande sollen noch Bände über Ethik, Ästhetik, Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie folgen. Das Gebiet der Logik wird von sechs Denkern bearbeitet, die verschiedenen Nationen angehören; so wird auch dem Prinzip kultureller und nationaler Differenzierung Rechnung getragen. Als Repräsentant der deutschen Philosophie erscheint Windelband. Er teilt den Gegenstand in formale Logik und Methodologie ein. Was die obersten Denkgesetze angeht, die in jener zur Darstellung kommen, so erschöpfen sie sich nicht darin, Normen für ein forschendes Bewusstsein zu sein, sie haben vielmehr auch abgesehen von dieser Anwendung auf die psychologische Sphäre eine selbständige, autonome Bedeutung: man muss ihre Geltung an sich von ihrer Geltung für uns unterscheiden. In dieser Anerkennung der reinen Gegenständlichkeit des Logischen begegnen

wir einem wichtigen Motiv der modernen Erkenntnislehre. Dementsprechend werden die obersten Denkgesetze in einer vom hergebrachten Schematismus abweichenden Weise bestimmt. Der Satz vom Widerspruch besagt, dass Bejahung und Verneinung derselben Beziehung nicht beide gelten können. Während nicht selten seelische Motive des Bejahens neben solchen des Verneinens bestehen, fordert der logische Sachverhalt eine Entscheidung nach einer der beiden Seiten. Für den Satz des ausgeschlossenen Dritten ist es wiederum charakteristisch, dass er am deutlichsten die Grenze zwischen dem logischen Wert und der psychologischen Anwendung zieht, da eine Norm aus ihm überhaupt nicht abgeleitet werden kann. Denn wenn er feststellt, dass Bejahung und Verneinung desselben nicht zugleich falsch sein können, so ist das empirische Bewusstsein dennoch nicht immer in der Lage, sich für die Bejahung oder die Verneinung zu entscheiden. Hier tritt ein neues Denkgesetz in Funktion, das des zureichenden Grundes, welches gebietet, dass jede Behauptung, positive oder negative, nicht willkürlich für sich stehe, sondern ihre sachliche Begründung habe. Objektiv genommen, lässt sich dies Gesetz als das der Konsequenz bezeichnen. In der Kategorienlehre, die aus den Relationen des Urteils schöpft, greift Windelband auf seine Unterscheidung der reflektiven von den konstitutiven Kategorien zurück Konstitutiv sind die Kategorien, die als wirkliche Verhältnisse zwischen den Gegenständen gedacht werden; reflexiv jene, die, wenngleich durch die Eigenart der Gegenstände bestimmt, dennoch erst im Bewusstsein und für das Bewusstsein bestehen. Das reflektierende Bewusstsein ist vergleichend und unterscheidend; aus ihm gehen die mathematischen, diskursiven Kategorien hervor. Die konstitutiven Kategorien umschreiben das von Kant als transzendentale Logik in Anspruch genommene Gebiet, das durch Zeit und Raum in unmittelbare Beziehung zur gegenständlichen Realität tritt. In der Methodologie behandelt Windelband das Verhältnis von Induktion und Deduktion, das der idiographischen, historischen und der nomothetischen, naturgesetzlichen Forschungsgebiete. Jede Forschung macht sachliche Voraussetzungen, die bereits bei der Feststellung der Tatsachen mitwirkend, dennoch erst bei den Tatsachen selbst ihre Probe und Legitimierung finden. So ist die Hypothese als singulare oder generelle Hypothese der wichtigste Teil der Methodologie. Den letzten Teil bildet die Erkenntnistheorie, in der die Beziehung des Seins zum Gelten erörtert wird und zwar als eine fundamentale, nicht weiter auflösbare Relation von Form und Inhalt. Theoretische Argumente für eine Metaphysik als Lehre vom Übersein lassen sich nach Windelband nicht erbringen: die Begrenztheit menschlichen Erkennens weist nicht auf ein Transzendentes hin, sondern bloss darauf, dass der Gegenstand der Erkenntnis eine vom Geiste vorgenommene Auslese aus einer umfassenderen Totalität ist. Das Verhältnis des Erkennens zum Sein ist nicht das der Erscheinung zum Ding an sich, sondern das des Teils zum Ganzen. Die absolute Wirklichkeit ist nicht qualitativ anders als das gewusste Sein; sie ist das einheitliche, lebendige Ganze, von dem wir auch als erkennende Subjekte erfasst werden, ohne es erschöpfen zu können.

Als zweiter Denker kommt Josiah Royce zu Worte: Er bemüht sich um den Ausbau einer allgemeinen Ordnungslehre, einer Lehre von den Formen eines jeden geordneten Gebietes realer oder idealer Gegenstände. Hier unterscheidet Royce Relationen und Klassen. Beide Begriffe setzen einander gegenseitig voraus. Diese Einteilung gibt dem Verfasser auch Gelegenheit, sein Verhältnis zum Pragmatismus zu entwickeln. Er vertritt denselben in einer kritisch geläuterten Weise, die seine Positionen von den logischen Widersprüchen reinigt, welche ihnen sonst anhaften. Die Bildung von Klassen und Relationen, mithin der intellektuellen Grundfunktionen, können als Schöpfungen des Willens betrachtet werden, dessen Aktivität sich in ihnen entfaltet und darstellt. Der Standpunkt von Royce lässt sich sonach als eine Synthese des Rationalismus und des Voluntarismus charakterisieren in ähnlicher Weise wie wir eine solche bei Fichte

und wohl auch bei Schopenhauer finden. Den Logismus wahrt Royce insoferne, als er für die Wahrheit das Prinzip der Selbstgarantie anwendet. Alle geistigen Funktionen, die so geartet sind, dass eben durch den Versuch, sich ihrer zu entledigen, sie hinwegzudenken, ihr Vorhandensein gefordert wird, besitzen — wenngleich sie durch Erfahrung gegeben sind — eine absolute Bedeutung. In diesen Funktionen sind Schöpfung und Entdeckung in unvergleichlicher Weise vereinigt. Der Wille zur Orientierung in der Welt schafft sie, aber er schafft sie so, dass er zugleich an sie gebunden ist. Wer das Vorhandensein der Klassen leugnet, klassifiziert unwillkürlich selber. Und ebenso, wer Relationen leugnet, setzt in diesem Urteil eine Relation. Die logische Sphäre bleibt somit als abgeschlossene, eigenwertige Totalität bestehen, wenn letzterer auch eine voluntaristische Deutung gegeben wird. Diese Verbindung pragmatischer und kritischer Momente; die der Einseitigkeit beider Betrachtungsweisen zu begegnen strebt, wird sich als ein bedeutungsvolles Motiv für die Entwicklung der Philosophie erweisen.

Louis Couturat tritt in seinen „Prinzipien der Logik“ nicht als Wortführer der französischen Philosophie auf. Seine algorithmische Darstellung des Gegenstandes verfolgt Wege, die von englischen, deutschen und italienischen Gelehrten betreten wurden. Die Logik ist von der Mathematik unabhängig und sie beschränkt sich umgekehrt nicht daranf, ihre Prinzipien auf die Mathematik anzuwenden. Bloss die Notwendigkeit eines allgemein rechnenden Verfahrens wird im Algorithmus zum Ausdruck gebracht. Von der Logik der Sätze geht Couturat aus und kommt erst dann zur Logik der Begriffe und der Beziehungen. In der Methodologie bestimmt er namentlich das Wesen der Definition und der Demonstration. Die Definition führt Begriffe auf undefinierbare Begriffe, die Demonstration führt Sätze auf unbeweisbare Sätze zurück. Diese Undefinierbarkeit und Unbeweisbarkeit ist indessen eine relative: sie hängt von der Wahl des Ausgangspunktes ab und der dadurch bedingten Ordnung der Begriffe und Sätze. Es liegt an der Subjektivität des Verfahrens, ob etwas innerhalb eines logischen Systems Axiom oder Theorem werde. Das System als solches freilich behält objektive Wahrheit. Diese Relativität seiner formalen Gliederung unbeschadet des absoluten Charakters der Inhalte scheint eine Ähnlichkeit mit der korrelativen Methode der Deduktion zu besitzen, die von Natorp vertreten wird. Im letzten Abschnitte geht Couturat auf das Verhältnis der Logik zur Sprache ein. Hier gelangt er im Anschlusse an Leibniz' Analysen zu dem Problem einer internationalen Sprache, die das Prinzip logischer Gesetzlichkeit möglichst erfüllen soll. Der verflachende Irrtum der Nominalisten, dem sprachlichen Ausdruck komme die Priorität vor dem Logischen zu, wird hier wirksam abgewehrt; und damit sind auch manche Absurditäten moderner Sprachkritik, die philosophische Probleme auf dem Wege verbaler Analysen auflösen und verflüchtigen wollen, als solche gekennzeichnet. Wohl verdichtet sich im Worte der Sinn und die Gesetzmässigkeit des Gedankens, aber in einer Weise, die der Entwicklung des Wortes einen weiten Spielraum und damit die Möglichkeit einer Lockerung jenes ursprünglichen Zusammenhanges lässt. Dies zeigt sich zumal im Prinzip der Eindeutigkeit und Einfachheit, welchem das Kunstprodukt einer internationalen Sprache vor allem Rechnung tragen müsste.

Völlig anders begreift Benedetto Croce die Aufgabe der Logik. Die Logistik muss ihm, der als Schüler Hegels im Denken einen lebendigen, gegenständlichen Prozess erblickt, als eine sterile Abstraktion erscheinen. Er weist jeden philosophischen Spezialismus zurück, deshalb auch die Trennung der reinen von der angewandten Logik, der Logik überhaupt von der philosophischen Erkenntnis. Eine äussere, mechanische Anwendung des Logischen auf das Reale gibt es nicht, sondern nur seine konkrete Entwicklung am Stoffe der Realität selber. Der entwickelten Formen des Wissens gibt es vier: Dichtkunst, Philosophie, Naturwissenschaft und Mathematik. Der Dichtkunst entspricht die Form der Vorstellung, der

Philosophie die der Idee, der Naturforschung die des klassifikatorischen, der Mathematik die des abstrakten Begriffes. Die logische, philosophische Erkenntnisform unterscheidet sich im Sinne dieser Einteilung ebenso von der poetischen wie von der naturwissenschaftlichen und mathematischen. Denn die Begriffe der beiden letzteren sind technische Fiktionen, während die philosophische Erkenntnis der Wirklichkeit als solcher sich bemächtigen muss. Sowohl die religiöse als auch die geschichtliche Erkenntnis löst sich bei näherer Betrachtung in philosophische auf. Der Irrtum erklärt sich aus einer Verwechslung der genannten Formen, die dann zu einseitigen Systembildungen führt. Als Kategorienlehre ist die Logik zugleich Metaphysik, Erzeugung des Wirklichen in den Formen des Denkens.

Neben Benedetto Croce kommt von italienischen Denkern Federigo Enriques zu Wort. Ihm wird im Gegensatze zum ersteren die Anwendung der logischen Grundsätze auf die Wirklichkeit zum Problem. Denn jene sind ihrem Wesen nach etwas Unveränderliches, während die sinnliche Wirklichkeit der Veränderung unterworfen bleibt. Der kritische Positivismus hält die dialektische Methode Hegels für keine Lösung des Problems. Er sucht eine solche darin, dass die Wirklichkeit zwar veränderlich ist, in ihr aber langsam wechselnde Dinge und Verhältnisse sich unterscheiden lassen, die als logische Gegenstände betrachtet werden können; dass weiter diese annähernde Übereinstimmung eine stetige Steigerung zulässt. So wird auch der Streit zwischen Realismus und Nominalismus entschieden. Die individuelle Wirklichkeit wird nicht in platonisierender Weise umgedeutet, wohl aber werden ihr annähernde Invariante zuerkannt, die das reale Äquivalent der allgemeinen Begriffe darstellen. Wenn Enriques seinen Standpunkt, den er als kritischen Positivismus bezeichnet, eine Konsequenz der in Kant angelegten Prinzipien nennt, so kann ihm darin gerade die neueste Kantdeutung nicht Unrecht geben. Denn auch sie hat aus den Kategorien mehr und mehr den Schein metaphysischer Existenz entfernt und neigt dahin, das Verhältnis der Erscheinungen zu ihnen als das einer unendlichen Annäherung aufzufassen. Die Anwendung der Kategorien auf die Erfahrung kann nicht die unmögliche Aufgabe bedeuten, den Gegensatz zwischen einem schlechtweg Konstanten und einem schlechtweg Variabeln, sondern den zwischen absoluter und relativer Konstanz zu überbrücken.

Die Umgestaltung des Bewusstseinbegriffes in der modernen Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Logik ist das Thema der abschliessenden Studie, die Nicolaj Losskij zum Verfasser hat. Wie man sieht, wird auch hier dem Problem ein weiter Rahmen gegeben, der eigentlich über die Grundfragen der Philosophie umfasst. Losskijs Standpunkt ist schon aus seinem Hauptwerke „Grundlegung des Intuitivismus" bekannt, dessen Ergebnisse hier lediglich auf ein bestimmtes Gebiet angewendet werden. Das Bewusstsein ist als Träger der Erkenntnis nichts Psychisches oder Subjektives. In der Betrachtung der Dinge vom Bewusstsein ausgehen heisst deshalb nicht, sich dem psychologischen Idealismus preisgeben; vielmehr kann, was dem Bewusstsein gegeben ist, in gar keiner Abhängigkeit vom Subjekt stehen, ein völlig Transsubjektives sein. Bewusstseinsinhalt und objektive Realität stehen nicht in einem Verhältnis kontradiktorischen Gegensatzes; oder, wie es von manchen Denkern ausgedrückt wurde: das Bewusstsein ist nicht die Summe seiner Inhalte, sondern es hat bestimmte Inhalte. Von Losskij wird auch hervorgehoben, dass seine Auffassung keineswegs isoliert ist, dass sie vielmehr von manchen modernen Erkenntnistheoretikern, so Schuppe, Rehmke, Lipps, geteilt wird. Psychisch, subjektiv ist bloss der Akt, nicht aber der Gegenstand des Erkennens. Hieraus soll sich eine Reihe von Konsequenzen für die Auffassung der Analyse und Synthese, der Urteile und der Vernunftschlüsse ergeben. Die Analyse drückt die subjekte, die Synthese die objektive Seite des Erkennens aus; denn die Analyse kommt im Vergleichen zustande, das ein psychischer Vorgang ist. Das Vergleichen aber hat in sich seinen gegenständlichen Zusammenhang, seine selbständige synthetische

Einheit. Die Analyse gehört somit ins Gebiet der Psychologie, wogegen sich die Logik mit der Synthese beschäftigen muss. Analytisch ist der Satz der Identität, synthetisch das Gesetz vom zureichenden Grunde. Dementsprechend muss das letztere in aller produktiven Erkenntnis wie sie sich im Urteile und im Schliessen vollzieht, in den Vordergrund treten; und dem Identitätsprinzip verbleibt bloss regulative Bedeutung.

Diese Übersicht, die möglichst getreu die Gedankengänge der einzelnen Forscher in ihren Grundlinien wiederzugeben sucht, zeigt uns, dass im engeren Gebiete der Logik dieselbe Erscheinung zutage tritt, die für das moderne Philosophieren überhaupt charakteristisch ist: nicht die Verschiedenheit der Problemlösungen ist hier wesentlich, sondern die verschiedene Art, in der das Problem gestellt wird. Über die Bestimmung des Gegenstandes selber gehen die Auffassungen auseinander. Beinahe jeder der genannten Denker sucht die Aufgabe der Logik anderswo. Bald wird an ihrer Voraussetzungslosigkeit im strengsten Sinne festgehalten und ihr Gebiet auf den Formalismus der Denkprozesse eingeschränkt; bald werden ihr metaphysische Voraussetzungen zugrundegelegt, wie die des Verhältnisses zwischen Bewusstsein und Sein, wie die der dialektischen Natur des Wirklichen, die sich im Erkennen zu spiegeln haben. Es scheint demnach, dass die Standpunkte einseitig gewählt sind, dass sie einander bloss von aussen ergänzen, dass wir erst von einer Logik der Zukunft die allseitige Durchdringung ihres Stoffgebietes zu erwarten haben.

Oscar Ewald.

Rehmke, J. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Quelle & Meyer, Leipzig 1912. (289 S.)

In diesem bewährten Grundriss will R. eine Übersicht über die Geschichte der wissenschaftlichen Philosophie geben — alles vorwissenschaftliche und unwissenschaftliche Philosophieren wird ausgeschlossen. Damit will das Buch gleichzeitig eine Vorschule der Philosophie sein, zu ihr selbst hinleiten. Die Lebensdaten nur ganz knapp angebend, berichtet R. in sachlicher und gedrängter Form über die Philosophen und Philosophien, die sich seit jeher einen Platz in derartigen Darstellungen gesichert haben. Die Wurzelung der Weltanschauung in der Persönlichkeit, ihre Zusammenhänge mit der Kulturumgebung werden kaum berücksichtigt; der Bericht über die Lehrmeinungen nimmt den ganzen Platz ein. Dabei treten die mystisch oder spekulativ gerichteten Denker zurück vor den mehr kritischen, streng begrifflich arbeitenden: über Meister Eckhart hören wir kaum etwas, Fichte, Schelling und Hegel sind knapp bemessen gegenüber Spinoza etwa, der trotz der tiefgründigen Kritik von Erhardt immer noch ein besonderer Liebling der Handbücher und Grundrisse ist. — In dem, was R. gibt, ist natürlich alles in bester Ordnung, wenn natürlich auch das Urteil über die Lehren von anderem Standpunkt her anders lauten würde.

Münster i. W. Otto Braun.

Herbertz, Rich. Philosophie und Einzelwissenschaften. Bern, A. Francke, 1913. (34 S.)

In dem kleinen, aus einem Vortrage entstandenen Schriftchen erörtert H. im einzelnen das Verhältnis der verschiedenen Wissenschaften zur Philosophie, nachdem er anfangs begründet hat, dass die Philosophie genau denselben wissenschaftlichen Charakter hat wie die Einzelwissenschaften. Ich würde dieses letztere nur für gewisse Teile der Philosophie zugeben können — als Gesamtwissenschaft und Weltanschauungslehre hat die Philosophie einen anderen Typus. Er führt dann aus, weshalb und auf welchem Wege sämtliche Einzelwissenschaften einen Zugang zur Philosophie suchen müssen. Es ist vollkommen richtig, wenn H. sagt: alle Wege einzelwissenschaftlichen Erkennens, konsequent zu Ende verfolgt, münden notwendig in die Philosophie ein. Und zwar bezeichnet H. als

die zwei grossen Hauptstrassen Logik und Erkenntnistheorie, Methodenlehre eingerechnet. H. zeigt dann an den Beispielen der einzelnen Wissenschaften, wie sie der logischen und erkenntnistheoretischen Besinnung bedürfen.

Münster i. W. Otto Braun.

Herbertz, Rich. Die philosophische Literatur. Ein Studienführer. Stuttgart, W. Spemann, 1912. (222 S.)

Nachdem längere Zeit bibliographische Werke für die Philosophie gefehlt hatten, sind jetzt gleich mehrere hervorgetreten: Ruges „Philosophie der Gegenwart“ berichtet fortlaufend über Neuerscheinungen, Frischeisen-Köhlers Jahrbücher geben kritische Übersichten über die Einzelgebiete etc. Das Buch von H. verfolgt andere Ziele: es gibt eine Übersicht über die wichtigsten Erscheinungen der Philosophie in alter und neuer Zeit, überall kritisch sichtend und nur das wichtige heraushebend. Von der neueren Literatur ist fast ausschliesslich die deutsche berücksichtigt, Zeitschriftenaufsätze und Dissertationen sind ausgeschlossen. Auf Vollständigkeit wird kein Anspruch gemacht — genauere Einsicht aber zeigt, dass H. mit glücklichem Blick fast überall die wichtigen Werke aufgeführt hat. Natürlich wird jeder irgend etwas vermissen oder etwas anderes haben wollen, aber im ganzen glaube ich, dass dieser Führer gut seinen Zweck erfüllen wird, die Orientierung zu erleichtern und die Auswahl der Literatur sachlich zu leiten. Wenn ich von den verschiedenen Wünschen, die mir bei der Durchsicht aufstiegen. etwas anführen soll, so nenne ich nur zweierlei: gern hätte ich Schleiermachers „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ und sein System der Sittenlehre sowie die Akademieabhandlungen zur Ethik genannt gefunden, und — ich vermisse Diltheys zahlreiche Schriften zur Philosophie der Geschichte (Einleitung in die Geisteswissenschaften, Aufbau der geschichtlichen Welt etc.). Auch Schelling ist ein wenig knapp gehalten — die Neuausgabe ist übrigens von Otto Weiss, nicht von A. Drews, der nur das Geleitwort schrieb (S. 170). Doch genug der Wünsche, sie lassen sich jedem derartigen Werke gegenüber vorbringen. Das Jahr 1912 selbst war reich an wichtigen Neuerscheinungen — z. Teil hat H. sie schon genannt; hoffentlich gibt ihm eine neue Auflage bald Gelegenheit zur Ergänzung.

Münster i. W. Otto Braun.

Lipps, Theod. Grundtatsachen des Seelenlebens. (Anastatischer Neudruck.) Bonn, Fr. Cohen, 1912. (709 S.)

Das bekannte Werk von Lipps erlebt eine Auferstehung in Form eines anastatischen Neudrucks — ich kann einige Bedenken gegen diese Art der Neuauflage nicht unterdrücken, gerade bei einem Werke über psychologische Fragen. 1883 erschien das Buch zum ersten Male — ein volles Menschenalter liegt hinter uns seitdem, und gerade in der Psychologie hat es umwälzende Revolutionen im Kleinen und Grossen gegeben. Das Werk gibt so, wie es vorliegt, ein Bild von der damaligen Stellungnahme L.s zu den Erkenntnissen jener Jahre — und wenn auch vieles auch noch heute bestehen bleibt, so hat sich auch manches in unserer Erkenntnis vom Seelenleben stark gewandelt. In dieser Beziehung hätte das Werk durch eine Neubearbeitung zweifellos an objektivem Gehalt nur gewonnen; und wenn die ursprüngliche Gestalt nicht zerstört werden sollte, dann hätte sich ja ein Nachtrag anfügen lassen (wie bei Busse, Geist und Körper). Doch hat selbstverständlich auch dieser bloss mechanische Neudruck des eigenartigen Werkes seinen Wert. Schade, dass die zahllosen Druckfehler stehen geblieben sind, schade auch, dass der neue Abzug rein technisch nicht sehr gut ausgefallen ist: das Auge wird sehr angegriffen von den unklaren Buchstaben.

Auf den Inhalt des Buches einzugehen, erübrigt sich wohl, da es sich um einen Neudruck handelt und die Position von L. allgemein be-

kannt ist. Ich habe stets das Werk mit grossem Gewinn studiert, und glaube, dass es auch heute wieder vielen etwas Bedeutendes geben kann.

Münster i. W. Otto Braun.

Fiedler, Konrad. Schriften über Kunst. Herausgegeben von H. Konnerth. I. Bd. München, R. Piper, 1913. (XXIII u. 462 S.)

Die hier edierten Schriften Fiedlers, des bekannten Förderers von Marées, waren bereits 1896 von Marbach herausgegeben worden; ein zweiter Band soll den noch unbekannten Nachlass ausschöpfen. Wenn dieses Material vorliegt, wird es Zeit sein, sich mit dem Verhältnis Fiedlers zu Kant näher auseinanderzusetzen. Dass das Verhältnis eng ist, sieht man schon aus diesem Bande — der Herausgeber hat schon früher in einer eigenen Studie darauf hingewiesen (Die Kunsttheorie Fiedlers 1909). Er hat diesen Band mit einer knappen, gut orientierenden Einleitung versehen, in der er F. als Menschen und als Philosophen zeichnet — ein sehr sympathisches Bild entrollend. „Was für Kant die Analyse des Begriffs der Erfahrung war, das ist für Fiedler die Analyse des Begriffs der Sichtbarkeit". „Der grosse Gewinn liegt beschlossen in dem Paradoxon: erst in der eigengesetzlichen künstlerischen Gestaltung erobern wir uns die Welt als Sichtbarkeit und ohne die künstlerische Gestaltung ist eine Sichtbarkeit als solche für uns gar nicht vorhanden" (XVI). Fiedlers Wort aus dem Nachlass, das K. als Motto voranstellt, sei zur Charakteristik noch angeführt: „Das Problem des Kunstwerks kann nur der verstehen, der die sichtbare Natur als etwas durchaus Unfeststehendes, als etwas gar nicht im gewöhnlichen Sinne Reales erkannt hat, gerade so wie das Problem des Erkennens nur von dem erfasst werden kann, dem es klar geworden ist, dass nicht die Wirklichkeit der Dinge das Beharrende ist, sondern allein die Form, die das Wirkliche durch uns annimmt." Von diesem Grundsatz aus sind die wertvollen Studien verfasst: Über die Beurteilung von Werken der bildenden Kunst, Über Kunstinteressen und deren Förderung, Moderner Naturalismus und künstlerische Wahrheit, Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit, Hans v. Marées. Letzterer Aufsatz zeigt uns Fiedler als nachfühlenden Schilderer einer grossen Persönlichkeit — was jüngst A. Volkmann über Marées berichtet, wird hier glücklich ergänzt. In jeder Beziehung sind diese Arbeiten interessant, wenn sie auch nicht im strengsten Sinne philosophisch-wissenschaftlich sind.

Münster i. W. Otto Braun.

Schrecker, Paul. Henri Bergsons Philosophie der Persönlichkeit. Ein Essay über analytische und intuitive Psychologie. (Schriften des Vereins für freie psychoanalytische Forschung III.) München, E. Reinhardt, 1912. (61 S.)

Diese kleine Arbeit ist sehr klar geschrieben und verbindet in neuer und interessanter Art die Resultate der psychoanalytischen Forschung mit Bergsons Philosophie. S. geht davon aus, zu schildern, wie nach Bergson unsere Psyche in ihren gewöhnlichen Funktionen unfähig ist, die Kontinuität des inneren und äusseren Seins adäquat zu erfassen: der kontinuierliche Fluss der Zeit wird nach Analogie des Raumes in einzelne diskontinuierliche Stücke zerlegt etc. „So verlangt es das Leben, so dient ihm die Intelligenz, indem sie durch die Wissenschaft die kontinuierliche Realität zerbricht, um sie der menschlichen Aktivität erreichbar zu machen" (22). Nur die Kunst bezwingt die Realität — durch die Intuition; und so konnte auch die Philosophie sich einer ästhetischen Intuition bedienen und sich von den praktischen Zwecken der gewöhnlichen Erkenntnis ablösen. Auf diesem Wege der Konzentration nach Innen erfahren wir auch Näheres über das Wesen der Persönlichkeit. Wir stellen z. B. fest, dass unser Leben eine schöpferische Entwicklung ist, wir werden auf das Unbewusste in uns geführt etc. Die Untersuchungen der Wiener psychoanalytischen Schule werfen ein Licht auf das Verhältnis von Erinnerung und Zukunftshoffnung zur Persönlichkeit. Was Sch. hier mitteilt und wie

er es zu Bergson in Beziehung setzt, ist oft überraschend und zweifellos verdienstvoll. Seine Arbeit ist eine schätzenswerte Bereicherung der Bergson-Literatur.

Münster i. W. Otto Braun.

Vowinkel, Ernst. Beiträge zur Philosophie und Pädagogik. Berlin, L. Simion, 1912. (255 S.)

Ein über seinen Beruf und mit ihm zusammenhängende Probleme nachdenkender Lehrer hat diese Studien verfasst, psychologische und logische Fragen interessieren ihn besonders. Die einzelnen Abschnitte sind betitelt: Vom Stil im Unterricht, Zur Psychologie des Denkens, Zum Problem der Persönlichkeit, Das pädagogische Denken, Wesen und Zweck der höheren Schule, Zwei Abschiedsreden. Ich habe mich ernstlich bemüht, die Absichten und Leistungen des Verf. zu begreifen und zu würdigen, muss aber bekennen, dass mir das nicht voll gelungen ist. Ich verkenne nicht den Ernst und den guten Willen des Verf. — aber ich sehe keinen rechten Erfolg seiner Bemühungen. In den logischen und psychologischen Versuchen vermisse ich den Anschluss an die Arbeit der modernen Wissenschaft, in den pädagogischen Aufsätzen ist das meiste etwas verstiegen und auch das Kluge immer so formuliert, dass man es nur für halb wahr halten kann. Ich weiss, dass es auch anderen (kompetenten) Beurteilern so geht; man weiss mit diesem Buch nicht recht etwas anzufangen.

Der Gedanke, von einem Stil im Unterricht zu sprechen im Gegensatz zur „Methode" ist an sich sehr nett; 4 Linien in diesem Stilgebilde werden besprochen: die empirisch-exakte, kritisch-geistige, die persönliche und die ästhetische. Wenn V. dann erklärt: „Die Stellung, welche der Lehrer dem Schüler gegenüber einzunehmen hat, ist zunächst die des Naturforschers gegenüber seinem Objekt" (16), so wird man gleich wieder Bedenken haben, oder wenn er bei der ästhetischen Stillinie ausführt: „Eine Einfühlung oder Idealisierung ist die letzte Aufgabe des Lehrers gegenüber seinem Schüler" (34), so weiss man ja ungefähr, was gemeint ist, aber man kann ihm höchstens halb zustimmen. Am meisten Erfreuliches finde ich in den beiden letzten Abschnitten: sie sind auch im Stil viel frischer und bewegter, weil sie als Reden entworfen wurden, und berühren durchaus sympathisch. Eine Formulierung will ich noch zur Kennzeichnung der ganzen Art V.s hersetzen: „Das Wahre der höheren Schule besteht in einer Ordnung von Gedankenerlebnissen, die in den Schülern ausgelöst werden und mit dem zunehmenden Wissen Geist und Charakter auferbauen" (215). Es mag ja an mir liegen — aber sofort drängen sich Bedenken vor. Und man kann ja als Rezensent nur sagen, was man bei dem betr. Buche selbst gedacht hat.

Münster i. W. Otto Braun.

Guyau, Augustin. La Philosophie et la Sociologie d'Alfred Fouillée. Avec biographie, portrait et extraits inédits. Paris (Félix Alcan) 1913. (XX u. 242 S.)

Augustin Guyau, der einzige Sohn des berühmten, 1888 verstorbenen Dichterphilosophen Jean-Marie Guyau, veröffentlicht soeben sein erstes Buch über die Philosophie und Soziologie seines 1912 verstorbenen Grossstiefvaters Alfred Fouillée, des Hauptvertreters des französischen idealistischen Evolutionismus. Wir kennen Fouillées psychischen Monismus bereits aus seinem 1908 in deutscher Sprache erschienenen Hauptwerk: „Der Evolutionismus der Kraftideen" (Philos.-soziol. Bücherei, Bd. 3). Augustin Guyau genoss wie schon sein Vater das seltene Glück, anfangs der Schüler, später der Freund und Vertraute des grossen französischen Idealisten zu sein. Er gibt auf Grund mündlicher Unterweisung und eines eingehenden Studiums der zahlreichen Schriften Fouillées eine knappe, von eindringendem Verständnis zeugende Darstellung der Hauptgedanken der Philosophie der Kraftideen oder Ideenkräfte (Idées-Forces), „qui a eu dans le monde entier un retentissement considérable". Er schildert

die auf dem Begriff des strebenden Bewusstseins ruhende Synthese von Intellektualismus und Voluntarismus in Fouillées System, seine Theorie der Intelligibilität und der Freiheit, die Einführung psychischer Faktoren in den Evolutionismus, seine psycho-soziologische Fassung des Weltbegriffs; weiter dann in der Moral Fouillées Theorie des intellektuellen Altruismus, seine Lehre von der Hierarchie der Werte, endlich seine soziologischen Theorien, sämtlich beherrscht vom Leitgedanken der Kraftidee, einer Idee, „qui est elle-même une virtualité d'action pour l'avenir, une réalité d'action pour le présent." Guyaus Darstellung, die überall vom Geist der Liebe und Verehrung für den grossen modernen Platoniker getragen ist, scheint mir ein ebenso zuverlässiger als unentbehrlicher Führer zu sein durch die schier unübersehliche philosophische Lebensarbeit Alfred Fouillées.

Am Schluss des Buches findet der Leser ein Kapitel über den Einfluss der Philosophie der Kraftideen, eine vollständige Bibliographie und eine kurze Biographie. Letztere stammt zum Teil von Frau Alfred Fouillée, der Mutter des Dichters Guyau. Wir sehen ein Leben, angefüllt mit Arbeit und Meditation, und dann ein Sterben, ruhig und heiter, das Ende eines Sokratischen Weisen.

Leipzig. Ernst Bergmann.

Schwarz, Herrmann. Grundfragen der Weltanschauung. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1912.

Vom Standpunkt einer Philosophie der Weltanschauung aus erklärt sich Herrmann Schwarz in diesen „Grundfragen" zu den drei Problemen: 1. „Leib und Seele," 2. „die Freiheit des Willens," 3. „das Gottesproblem." Die Behandlung der ersten beiden Probleme ist aus den Bedürfnissen des apologetischen Instruktionskursus in Berlin und Wernigerode hervorgegangen. Der erste Abschnitt ist im Rahmen von Vorlesungen als „2. erweiterte Auflage" der Schrift über den „Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip" verblieben.

Es erwies sich dem Verfasser aber in dem 2. Abschnitt über „die Freiheit des Willens" eine noch allseitigere neue Bearbeitung, über den bezeichneten Rahmen hinaus, als notwendig. Es sei auf die vorgängigen Schriften des Verfassers: „Die Psychologie des Willens" 1900, „das sittliche Leben", eine Ethik auf psychologischer Grundlage, 1901, „Glück und Sittlichkeit", „Gefallen und Lust, sittliches und naturhaftes Vorziehen" 1902 hingewiesen für seine Unterscheidung eines analytischen und eines synthetischen Vorziehens. In das Turnier zwischen Deterministen und Indeterministen stellt er sich mit der blitzenden Schärfe des eignen Geistesschwertes. Auch Kant ist ihm eine schneidige Waffe. Freilich gibt Kant keine Weltanschauung, da er nur die Gebiete abgrenzt, in welchen die beiderseitigen Operative zu gelten haben. Es lag aber wohl in den besonderen Bedürfnissen eines apologetischen Kursus begründet, dass Schwarz den Gefahren der Personifizierung der Begriffe nicht immer entgangen ist.

Die Behandlung des Gottesproblems im 3. Abschnitt ist das Ergebnis der gleichen Arbeit, die Schwarz in seinem neuesten grossen Werk: „Der Gottesgedanke in der Philosophie" zusammenfasst. Der Verfasser versteht die verschiedenen Auffassungen nach ihrer charakteristischen Seite zu benennen. Er bezeichnet die Denkvoraussetzungen, in welcher dieselben entstanden sind, die Denkrichtungen, in welchen sie verlaufen. Er kennzeichnet den tieferen Grund, aus dem alle diese verschiedenen Auffassungen nicht zum Ziele geführt haben und bietet endlich Gesichtspunkte, unter welchen eine weitere Klärung der betreffenden Probleme zu finden sein könnte. Ein besonderes Augenmerk richtet der Verfasser darauf, das Ungenügende der Auffassung Spinozas, in dem Sinn und Verstand, welchen ihm der materialistische Monismus angedeihen lässt, darzutun. Schon Kant sagt in seiner Kritik der Urteilskraft § 72—73 von Spinoza, dass sein „Begriff von dem Urwesen" garnicht zu verstehen ist. Ich möchte allerdings hier die Frage aufwerfen, ob Spinoza denn überhaupt einen Erklärungsgrund für das Universum im Sinne einer Daseinserklärung hat

geben wollen, ob Spinoza nicht selbst die materiale Auffassung seines substantialen Monismus, welche sich an seinen Namen knüpft, strikte abgewiesen hätte, weil er garnicht mehr mit seinen Lehren irgend etwas erklären will, so wie die antike Philosophie erklären wollte, sondern erfassen will, so wie die moderne Naturwissenschaft, da wo sie sich recht versteht, den mathematischen Grund des Daseins (ratio) erfassen will. Die Kausalität als Prinzip tritt an Stelle der materialen causa. Die materiale Auffassung des substantialen Monismus ist doch wohl nur eine vor-erkenntniskritische schiefe Auffassung der Prinzipien moderner Naturwissenschaft sowohl wie Spinozas; sie ist nur denen möglich, welche den Umschwung des Denkens von den mythisch-realistischen Prinzipien der antiken Philosophie zu den rein formalen und mathematisch-rationalen Prinzipien auf christlichem Lebensgebiet nicht mitgemacht haben: Man will das vorgefundene Dasein der Wirklichkeit noch erklären, statt die Aufmerksamkeit ausschliesslich darauf zu konzentrieren, die unerklärbar gegebene Wirklichkeit im Sinne der lebenstechnischen Aufgabe zu erfassen.

Mit Recht tut Schwarz die „Gottnatur" als Weltanschauung ab. Über eine solche Weltanschauung weist ja schon der Titel „Ethik" und der mos geometricus, so wie der amor dei intellectualis seelischer Indifferenz hinaus. Wie schon Descartes, so versteht auch Spinoza ein alldenkendes Setzen der Existenz der Substanz in Gott: als Erfassungsprinzip. Gott will als punktueller Allgrund für denkende Aktualität ergriffen sein, nicht aber als ein materiales Wesen in der Weise des vorethischen Philosophierens, dessen Prinzipien der moderne Materialismus bei sich konserviert. „Genauer denkt sich Spinoza Gott als den mathematischen Grund alles besonderen Seins" sagt Schwarz S. 6. Spinozas Gottesbegriff ist demnach ebenso jeder Sinnendinglichkeit entgegenstehend, wie jeder andere Begriff der Erkenntniseinheit, welchen die Geschichte der neueren Philosophie aufweist. Das Prinzip der Erkenntniseinheit steht gewissermassen im mathematischen Schnittpunkt aller Einzelerkenntnisweisen. Nicht ist die Meinung, dass Physisches und Psychisches einerlei seien, wenn dieselbe Gesetzlichkeit der Relation von der physischen und von der psychischen Seite an der einheitlich gedachten Substanz gemessen wird. Dem praktischen Gebrauch der reinen Vernunft jedenfalls bedeutet die alldenkende Formung der Welt mit dem Substanzprinzip in Gott die eine Denkmöglichkeit für die Kontrastwirkung der rein formal gedachten causa sui zu allem endlichen Dasein. Kants Verlegung der seelischen Indifferenz in das denkende Selbstbewusstsein ist dem gegenüber nur die andre Denkmöglichkeit.

Die bedeutendsten Partien des Schwarzschen Buches weisen denn auch in der Tat über den Standpunkt eines Fragens nach der Weltanschauung hinaus auf eine Werttheorie. Die Lehre von der „Selbstsetzung geistigen Lebens" wird als die tiefste Seele der deutschen Mystik aufgezeigt. „Gott wird" muss heissen: „Gotteswert wird". Eine Linie geht von der deutschen Mystik zur deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. In dieser Linie steht das Nicht-ich-sagen zur naiven Sinnendinglichkeit. „Der Wert der durchgeistigten Persönlichkeit muss von jedem selbst erobert werden, indem er sich für ideelle Inhalte einsetzt" S. 286. Durch den Pessimismus und die Verneinung hindurch, wird in uns, nicht bloss geradlinig aus uns, eine Aktivität der Kontrastierung eingeboren. Im Sinne der Aktivität könnte das „überseiende Eine" Plotins und die „Geburt der ewigen Werte" in Gott, wie sie dem christlichen Lebensgebiet entspricht, und in der Lehre von der Trinität zum Ausdruck kommt (S. 290), ihre wertbildende Realität in der geistig sittlichen Persönlichkeit und auf dem Schauplatz des Durchbruchs einer neuen Einheit behaupten. Das Leben des Wertes und der Wert des Lebens geht in einen Akt zusammen: Wir geben uns als Nichts und werden als Etwas empfangen. Schöpfung und Freiheit gehen in die selbstschöpferische Einheit ein, während die Theorie, dass die „Einwohnung des göttlichen Lebens in der Menschlichkeit vorher auf übernatürliche Weise in einem

Mittler realisiert worden" sein muss, ehe der Glaube an eben den Mittler sich weiterhin realisieren kann, nicht die Erfüllung der christlichen Idee voller Gottmenschheit bedeutet S. 293. Eine Freude ist es dem Rezensenten, dass durch das wertvolle Buch von Schwarz auch Eucken an mehreren Stellen gerechte Würdigung erfährt. Als „Erneurer des deutschen Idealismus" ist Eucken durchaus in die Linie der „deutschen Bewegung" zu stellen, welche im 19. Jahrhundert in der Kantischen Philosophie ihren Zusammenhalt bekommen hatte. Neben das platonisch-christliche Prinzip, wie es der Vernunft bisher Wegweiser gegeben hat, hätten wir alle Ursache, das Kantisch-christliche Prinzip zu stellen, welches der reinen Form von Wert und Erkenntnisprinzipien Ausdruck gibt und das unendliche Ziel der Ideenwelt nicht dogmatisch als Weltanschauung feststellt, sondern zum sittlichen Charakter gestaltet. Dieser sittliche Charakter will selbstverständlich als „universales Über-ich" und als „Wesenswandel" „in Berührung mit Werten", die über unsrer empirischen Erfahrung liegen, ergriffen sein. Was dem „religiösen Adynamismus" Augustins u. a. noch unfassbar war, ist in der deutschen Bewegung zur idealen Erfüllung gelangt.

Hugo Lehmann.

Lipsius, Fr. R., Privatdozent der Philosophie an der Universität Leipzig. Einheit der Erkenntnis und Einheit des Seins. Leipzig, A. Kröner, 1913. (VIII u. 318 S.)

Der Verf. will dem „unserm Geiste immanenten Zwang, der ihn immer wieder treibt, hinter der Vielheit der Erscheinungen eine allbefassende Einheit zu suchen", und der „unmöglich als ein blosses Vorurteil beiseite geschoben werden" könne, genüge tun, indem er „das dem Prinzip der Erkenntniseinheit entsprechende ontologische Einheitsprinzip näher zu bestimmen" sucht.

Vor zwanzig Jahren beantwortete Wundt seine Frage: Was soll uns Kant nicht sein? zusammenfassend damit, er solle uns kein Lebender unter Lebenden sein, sondern müsse historisch genommen werden wie ein Aristoteles, Descartes, Spinoza oder Leibniz; merkwürdig, von der ersten Seite an ist L.s Buch, das heute die Wundtsche Philosophie noch einmal entwickelt und verteidigt, ein Ringen mit Kant und den heutigen Kantianern! Wie die Entstehungsgeschichte der Wundtschen Philosophie als eine doppelte Reaktion gegen die Philosophie der Zeit ihres Keimens betrachtet werden kann, indem sie gegen die neue Kantbewegung die Betrachtungsweise des Subjekt-Objekt-Problems und gegen den Geist der Hegelschen Philosophie die Einheit von Denken und Sein zu einem Primat nicht des Logischen, sondern des Seins umkehrte, so ist auch heute wieder die L.sche Arbeit in ihrer ganzen Methode charakterisiert durch ihre Polemik gegen den Kantianismus, die nachzuweisen sucht, dass alles auf eine Umkehrung der Einstellung im Subjekt-Objekt-Problem hindränge. Die Kopernikanische Tat Kants wird als die Quelle aller Übel und Widersprüche zu erweisen gesucht unter ständigem Rekurs auf die alten Argumente und demgegenüber der Begriff des Vorstellungsobjektes Wundts als die „Revolution des Denkens" bezeichnet. „Alle Irrungen und Verlegenheiten des Kantischen Denkens, die Unsicherheit in der Setzung eines Dinges-an-sich wie das Schwanken über den Geltungsbereich der Kategorien, erwachsen unvermeidlich als Schösslinge eines Stammes. Es ist der zum Dogma erstarrte Grundsatz aller „kritischen" Philosophie, wonach das ursprünglich Gegebene die Vorstellung, oder allgemeiner das subjektive Erlebnis ist."

Darum muss, meint nun der Verf., die ganze Einstellung umgekehrt werden; nicht das Bewusstsein, das wie eine helle Insel in einer durch den Kontrast nur umso dunkler scheinenden Nacht daliege, ist ursprünglich gegeben, sondern Vorstellungsobjekte. „Es steht fest, dass wir nicht Vorstellungen wahrnehmen, sondern Dinge . . . Das Merkmal der Gegenständlichkeit kommt unseren Vorstellungen von vornherein und un-

mittelbar zu.“ Subjekt und Objekt gehören gleichermassen zum Wahrnehmungsinhalt; Raum- und Zeitform ist diesem Wahrnehmungsinhalt objektiv zu eigen; die Aufgabe der Erkenntniskritik ist es, zu zeigen, wie auf Grund dieser Gegebenheit die Sonderung von Form und Stoff und die Herauslösung des Subjekts aus der Fülle der Objecte, denen es ursprünglich selber zugehört, möglich ist. Während bei Kant Raum, Zeit und Denkformen für subjektiv angesprochen werden, denen die Empfindungen als das Material gegenüberstehen, haben bei Wundt und Lipsius gerade jene Formen wegen ihrer Konstanz bleibende Objektivität, während die Empfindungsqualitäten, die in der Wahrnehmung oft in Widerstreit miteinander geraten, ins Subjekt zurückgenommen werden, um vom Verstande bearbeitet zu werden zu einer widerspruchslosen und zusammenhängenden Erkenntnis von dem Wie des Seins der Objekte. Zweifel an der Tragfähigkeit des Intellektes aber weist der Verf. durch den Hinweis darauf zurück, dass „alle Erkenntnis eine gesetzliche Ordnung, oder was dasselbe besagt, eine formale Einheit des Wirklichen“ voraussetze.

Die Berechtigung aber des Ausgehens vom Objekt und des Fortschreitens in der dargestellten Richtung sieht L. wie Wundt in dem Forschungsprinzip, nicht ohne zwingenden Grund die Gegebenheiten ursprünglicher Anschauung aufzuheben. „Nicht objektive Realität zu schaffen aus Elementen, die selbst solche noch nicht enthalten, sondern objektive Realität zu bewahren, wo sie vorhanden, über ihre Existenz zu entscheiden, wo sie dem Zweifel ausgesetzt ist: dies ist die wahre und die allein lösbare Aufgabe der Erkenntniswissenschaft,“ zitiert der Verf. aus Wundts System. Durch die Einheit des Erkenntnisprinzips einerseits und die gegebene ursprüngliche Einheit von Denken und Sein, die aufzuheben kein zureichender Grund vorliege, anderseits sieht so der Verf. die Einheit des Seins selber genügend gesichert.

Allein in der zweiten Prämisse, meine ich, steckt der Fehler. Wie auch immer die verschiedenen angegriffenen Gegner sich mit den Argumenten des Verf. abfinden mögen, er bleibt vor allem eine positive Begründung der Behauptung von der unmittelbaren Wahrnehmung der Dinge schuldig. Das *πρῶτον ψεῦδος* seiner Philosophie ist, dass das Dass der Einheit von Denken und Sein im Vorstellungsobjekt fortgesetzt behauptet, ohne dass uns das Wie verständlich gemacht wird, und ich sehe nicht, wieso „Wundts Theorie darum kein blosser Rückfall in Dogmatismus“ sein soll, „weil ja umgekehrt der Satz, die Welt unserer Erlebnisse sei lediglich Bewusstseinsinhalt, eine rein dogmatische Behauptung darstellt“; dazu müsste die Vollständigkeit dieser Disjunktion bewiesen sein, was nicht geschehen ist. An dem Punkte genau, wo jene Behauptung steht, steht auch die Frage, wie dies Vorstellungsobjekt als Erfahrung möglich sei; und hier sehe ich wiederum nicht, wie Wahrnehmungsinhalten Objektivität beiwohnen könnte, wenn nicht durch apriorische Kategorialität. Was die Wundt-Lipsiussche Erkenntnislehre tut, ist eben die Beantwortung dieser Frage nicht, sondern lediglich der Nachweis, wie Subjekt, Verstandeserkenntnis usw. zu erklären sind, wenn jener Vordersatz zugegeben ist; dieser Nachweis aber ist das *δεύτερον ψεῦδος*, indem er ein Zirkel ist, da alles, was aus dem Wahrnehmungsinhalt herausgeholt wird, vorher in den Begriff des „Vorstellungsobjektes“ hineindefiniert wurde.

Im zweiten Teil des Buches wird die Einheit des Seins im einzelnen untersucht und unter den Titeln „Die mechanische Naturerklärung“ und „Der philosophische Idealismus“ eine Naturphilosophie und Philosophie des Geistes gegeben, in denen sich der Verf. dort in scharfsinnigen Auseinandersetzungen mit den modernen Theorien der Physik für den mechanischen Atomismus, hier als letztem Ergebnis der Metaphysik für einen vom Wundtschen etwas abweichenden Voluntarismus entscheidet. So wenig wie bei Wundt, dessen „System“ nach Schema, Aufbau wie Gedankenführung, ja Stil im vorliegenden Buche durchschimmert, ist aber auch hier begreiflich gemacht, wie aus der Wechselbestimmung der Willen die Vorstellung und weiter die bunte Mannigfaltig-

keit der Vorstellungswelt entspringen könne; in der Tat ist dieser Gedanke genau so unvollziehbar wie der, dass aus Bewegung Empfindung hervorgehe. Was aber die Naturwissenschaft angeht, so scheint mir in ihr sich die dem oben erwähnten Forschungsprinzip gerade entgegengesetzte Tendenz immer stärker geltend zu machen, nicht so zaghaft wie möglich die Einstellung zu ändern, sondern gerade die unmittelbar angeschaute Wirklichkeit als Anthropomorphismus entschlossen preiszugeben.

Im einzelnen birgt das Buch eine Fülle scharfsinniger Gedanken, mit denen sowohl von philosophischer wie naturwissenschaftlicher, vor allem physikalischer und biologischer Seite her eine Auseinandersetzung wohl fruchtbar sein dürfte. Sympathisch aber ist das Werk in doppelter Weise, indem es einmal durch Ernst und Gewicht des Vortrags und Inhaltes sich höchst vorteilhaft abhebt von wohl allen sonst versuchten modernen Apologien und Begründungen des Monismus, und sympathisch ist auf der andern Seite, dass diese Philosophie trotz ihres Ontologismus sich weitab hält von jener Bewegung der Philosophie, die sich in einer Renaissance der nachkantischen Idealismen zu versteigen droht, das fruchtbare Bathos der Erfahrung verachtend — wie einst; vielmehr ist auch dies Werk wie alle Arbeiten aus der Wundtschen Schule auf ein sorgfältiges Studium der exakten Wissenschaften fundiert und sich doch klar darüber, dass mit den Hilfsmitteln der Naturwissenschaft allein sich überhaupt keine Weltanschauung begründen lässt.

Dem Buche fehlt ein Index.

Berlin. Sveistrup.

Grote, Adolf, Hebbels Schatten. Beiträge zur Hebbelforschung. Fritz Eckardts Verlag, Leipzig 1911. 8⁰. (31 S.)

Unter den zahlreichen Jubiläumsschriften zählt diese kleine, aber gehaltvolle Broschüre zu denen, die für die Wissenschaft von Bedeutung sind. Sie gliedert sich in zwei Teile, einen negativen und positiven. Im ersten kritischen wird an einem Musterbeispiel von dilettantischem Journalismus, an Herbert Eulenbergs Aufsatz ‚Hütet Euch vor Hebbel!‘ im Jahrgang 1908 der ‚Zukunft‘, bewiesen, wie wenig dieser moderne Dramatiker Hebbel verstanden hat, wie er mit philosophischen Begriffen prunkt, in die er nicht eingedrungen ist, und wie vor allem die Behauptung, Hebbel sei in seiner ästhetischen Auffassung vollkommen von Hegel abhängig, durchaus falsch ist. Im zweiten positiven Teil sucht nun der begeisterte Schüler Cohens Hebbels wahrer Auffassung von der Kunst nachzugehen und gibt, auf Kant fussend, wertvolle methodische Winke, wie das Hebbelsche Denken wirklich untersucht werden kann, eine Arbeit, die Grote hoffentlich selbst übernehmen wird; in philosophischer wie literarhistorischer Beziehung hat er sich als dazu vorzüglich gerüstet gezeigt.

Hannover. Dr. Wolfgang Stammler.

Römer, Alfred. Gottscheds pädagogische Ideen. Ein Beitrag zur Würdigung J. C. Gottscheds. Halle a. S., Verlag von Max Niemeyer, 1912. 8⁰. (XV u. 142 S.)

Römer gibt eine genaue Übersicht der Pädagogik Gottscheds nach den drei Abschnitten ‚Das Elternhaus‘, ‚Die Schule‘, ‚Die Hochschule‘, meist nur unter Zusammenstellung von Gottscheds eigenen Worten. Wenn er auch Reichels übertriebene Gottsched-Verehrung von sich weist, ist er doch dem Leipziger Literaturpapst gegenüber nicht kritisch genug. Vor allem fehlt durchaus eine Würdigung der historischen Stellung von Gottscheds pädagogischen Ideen im Verhältnis zu Vorgängern und Zeitgenossen, in der Entwicklung der ganzen Pädagogik. Schon das „Quellenverzeichnis“ belehrt, dass der Verfasser sich auf die Lektüre Gottschedscher Werke beschränkt hat. Hätte er vor allem die englischen moralischen Wochenschriften herangezogen, so würde er bemerkt haben, dass vieles, was er jetzt für Originalgedanken des Professors hält und dementsprechend be-

wundert, sein Vorbild bei den Engländern hat und von dort angenommen ist. So muss man leider die Gesamtanlage der Schrift als verfehlt bezeichnen, als Materialsammlung kann sie immerhin gute Dienste leisten.

Hannover. Dr. Wolfgang Stammler.

Bornhausen, Karl, Lic. Privatdozent in Marburg i. H. Der religiöse Wahrheitsbegriff in der Philosophie Rudolf Euckens. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910. (70 S.)

Es liegt etwas Unerbittliches und Hartes in der Art Karl Bornhausens. Wohl hat er ein ausserordentlich zartes und feines Verständnis für die religiöse Schöpferkraft Rudolf Euckens, und auch für seine Bedeutung als religiöse und innerlich reiche, tiefe Persönlichkeit. Aber er verbietet es sich mit herbem Willensentschluss, sich dadurch beirren zu lassen in der Ablehnung der freischwebenden Metaphysik Euckens, die auf dem im religiösen Erlebnis sich offenbarenden Besitz aufgebaut ist. Von Kant aus, wie ihn etwa die Marburger Schule vertritt, ficht er mit grossem Forscherernst und scharf geschliffener Waffe gegen den Systematiker Eucken. Seine systematische Philosophie ist ihm wertvoll als persönliches Bekenntnis aber nicht als rationale Begründung der Wahrheitsgewissheit, die allgemein gültig und notwendig sein muss. Man würde Eucken Unrecht tun, wenn man ihn durch diese entschiedene Ablehnung seiner noologischen Methode für abgetan erklärte. Das will Bornhausen gar nicht haben. Man würde aber auch Bornhausen Unrecht tun, wenn man nicht auch einmal dieser ernsten Stimme Gehör schenkte. Dazu ist bei aller nicht zu leugnenden Einseitigkeit doch die wissenschaftliche Art des Mannes zu scharfsinnig und ehrlich und sein Bemühen um die Begründung und Entdeckung des religiösen Apriori zu bedeutend und wertvoll. Insofern ist sogar die Schrift für das Verständnis der Euckenschen Philosophie wichtiger als manche kritiklose Darstellung derselben, die in der Autoritätssphäre derselben zu sehr befangen steht, oder über Klüfte sich mit etwas grossen Worten hinausschwingt — eine Stütze, die Bornhausen allerdings gar nicht liebt. Euckens wundervolle geistig-religiöse Lebendigkeit und der künstlerische Ausdruck, den er derselben zu verleihen vermag, wird ja auch immer mehr in ihrer genialen Art herausgerückt werden müssen über die Wahlstatt, wo über die metaphysischen und systematischen Begründungen gekämpft wird und wo der Friede nicht diktiert wird, ehe Alles klar geworden ist.

Laufen (Baden). Hermann Maas.

Ihringer, Bernhard. Der Schuldbegriff bei den Mystikern der Reformationszeit. Neue Berner Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausg. von R. Herbertz. Heft 1. Bern 1912. (67 S.)

Der Verf. macht eins der Grundprobleme der Mystik, den Schuldbegriff, zum Gegenstand einer Untersuchung, die sich vornehmlich mit den Mystikern der Reformationszeit befasst. Verf. bespricht zunächst die Entwicklung des Schuldbegriffs von der Antike an über Augustin, Pseudodionysius Areopagita, Eckehart, Tauler, Suso, Deutsche Theologie bis zu Luthers dogmatisch-kirchlicher Auffassung.

Ein folgender Exkurs weist hin auf den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der metaphysisch verankerten mystischen und der aller transzendenten Begründung abholden modernen Ethik.

Die Mystiker der Reformationszeit: Schwenckfeld, Franck und Weigel erfahren eine eingehende Würdigung. Besonders wird auf Weigel hingewiesen. der „bei der wissenschaftlichen Beurteilung bisher am schlechtesten weggekommen sei“. Da man in der Tat den Spuren dieses seltsamen und bedeutendsten der drei Denker nicht häufig nachgegangen ist, so ist des Verfassers Unternehmen, ihm gerecht zu werden, dankbar zu begrüssen.

In der „allgemeinen Charakteristik von Schwenckfeld, Franck und Weigel" wird der Gegensatz hervorgehoben, in welchem sie sich zu dem „unduldsamen lutherischen Kirchentum" befanden und ihr Kampf gegen die „Buchstäbler" geschildert. Mit Recht betont Verf. die moderne Art ihres Denkens, das die Keime der spekulativen Religionsphilosophie der neueren Zeit enthält.

Der Gegensatz zum lutherischen Kirchentum wird besonders klar in des Verf.s Darstellung des Schuldbegriffs, wie er sich in der Auffassung dieser drei Mystiker spiegelt. Vor allem bedeutet hier Weigels symbolisierendes Verfahren einen gewaltigen Fortschritt gegenüber dem dogmatisch-historischen Standpunkt der Orthodoxie, wie denn überhaupt die drei Mystiker das Wesen der Religion tiefer und reiner erfassen als die Theologen lutherscher Schule.

Mit Geschick und Verständnis hat Verf. eine Monographie zustande gebracht, die für die „Neuen Berner Abhandlungen" eine würdige Eröffnung bildet.

München. C. Bockwitz.

Perry, Ralph Barton. Present Philosophical Tendencies. A Critical Survey of Naturalism Idealism Pragmatism and Realism together with a Synopsis of the Philosophy of William James. New York, London, Bombay, and Calcutta. Longmans, Green and Co. 1912. Gr. 8⁰. (XVI u. 384 S.)

In Deutschland fast völlig unbeachtet,[1]) ist während der letzten Jahre in der angelsächsischen Philosophie und namentlich in Amerika eine neue philosophische Richtung emporgekommen, die zusammen mit dem Pragmatismus gegen den logischen Idealismus englischer Zunge kämpfend mehr und mehr die philosophische Lage zu beherrschen anfängt. Es ist der so genannte „Neue Realismus", dessen Hauptvertreter sich in Amerika aus den jüngeren Professoren der grossen östlichen Universitäten zusammensetzen.

Das mir vorliegende neue Buch, über „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart" von Ralph Barton Perry, einem Professor an der Harvard Universität, stammt aus diesem Gedankenkreise. Es ist nur zum kleineren Teile eine Schilderung der gegenwärtigen Lage der Philosophie und zu weitaus geösserem Teile eine Beurteilung derselben nach „neurealistischen" Massstäben. Dass bei einer solchen Auseinandersetzung die amerikanische Philosophie besonders ausführlich und mit verhältnismässig grösserem Verständnis behandelt wird als die Philosophie Europas, ist verständlich. Das Werk wird dadurch für Europäer nicht minder wertvoll.

Die von Perry behandelten philosophischen Strömungen sind in der Überschrift des Buches angeführt. Es ist der „Naturalismus", der „Idealismus", der „Pragmatismus" und der „Neue Realismus". Zieht man in Betracht, dass unter der Aufschrift „Idealismus" zum weitaus grösseren Teile die religiöse Logik der britisch amerikanischen Hochschulphilosophie zu verstehen ist, so wird man die Beschränktheit des Buches auf angelsächsische Gesichtspunkte und Gedankengänge leicht erkennen. Daran kann die ausführliche Berücksichtigung des seit seiner Übersetzung ins Englische erst allbeliebten, gegenwärtig mehr und mehr angefeindeten Henri Bergson umso weniger etwas ändern, als Bergsons Philosophie hier unter dem Namenschilde des Pragmatismus erscheint, wodurch weder Bergson noch dem Pragmatismus volle Gerechtigkeit geschieht.

Die Behandlung des „naiven Naturalismus" von Spencer, Büchner, Häckel und namentlich des „kritischen Naturalismus" von Ostwald, Karl Pearson, Ernst Mach und Henri Poincaré dringt nicht immer bis zu den eigentlichen wissenschaftlichen Beweggründen dieser Gedankenbildungen vor. Ihre Beurteilung wird dadurch zwar erleichtert aber auch weniger wertvoll. Zutreffender und mit grösserem Verständnis sind die Angriffe

---

[1]) Eine rühmliche Ausnahme macht das neue Werk von Oswald Külpe „Die Realisierung" Bd. 1, Leipzig 1912.

der Gemütsphilosophie auf die Naturwissenschaft gekennzeichnet und zurückgewiesen. Jeder Versuch, den Gemütsbedürfnissen aus den Lücken der Naturwissenschaft Festungen zu bauen, kommt in der Tat einer Verdeutlichung der Stärke dieser und einer Blosslegung der Schwäche jener gleich. Die Geschichte der Naturwissenschaften zeigt, dass diese imstande sind, vorläufige Lücken später zu schliessen, wobei denn alles wieder zusammenzubrechen pflegt, was aus dem Vorhandensein jener Lücken zu Gunsten der Gemütsbedürfnisse erschlossen war.

Perrys Beurteilung des „Idealismus" liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass der Ausdruck: „die Welt ist meine Vorstellung" besagen solle: die Welt ist ausschliesslich von meiner Vorstellung abhängig. Gegen diese Meinung, die mehr dem angelsächsischen als dem europäischen „Idealismus" anhaftet, kann Perry natürlich das ganze Rüstzeug seiner Angriffswaffen vorbringen: „egocentric predicament", eine in Amerika häufig genannte Wortprägung Perrys selber, „definition by initial predication"; „exclusive particularity" und wie die Denkfehler sonst heissen mögen, welche Perry mit grosser Vorliebe ins Feld führt und dabei bisweilen selber in den Denkfehler verfällt, mit dem allgemeinen Schlagwort nicht den Kernpunkt der besonderen Lage zu treffen. — Wie dem auch sein mag: im Ganzen ist der Kampf Perrys und der amerikanischen Realisten gegen den „Solipsismus", der die Welt schlechthin zum Erzeugnis des Bewusstseins macht, natürlich ganz berechtigt und auch überzeugend: freilich im Wesentlichen für viele Leser schon überzeugend, bevor er begonnen hat.

Lediglich eine Abart des „Solipsismus" ist der „Idealismus" des so genannten „transzendentalen Bewusstseins". Dies Bewusstsein kann sich in dem Zwielicht zwischen Welt und Seele auf die Dauer nicht halten. Es wird entweder jene und hört damit auf „Idealismus" zu sein, oder es wird diese und verfällt damit den Sünden des „egocentric predicament". Auf die sittlichen Gefahren, die Perry — im Kampfeseifer — dem angelsächsischen Idealismus zur Last legt, gehe ich absichtlich nicht ein, da diese Beweisführung weder zur Philosophie gehört, noch sachlich zu Recht besteht und schwerlich Perry selbst überzeugt hat. Eine derartige Beweisführung kann überhaupt nur als eine, in der angelsächsischen Philosophie leider nicht seltene, Verirrung betrachtet werden.

Ganz vorzüglich gelungen ist Perry bis auf die Hineinziehung der hier nicht hinein gehörigen mystischen Lebenslehren von Bergson und James die Darstellung des Pragmatismus. Sowohl die allgemeine Kennzeichnung der pragmatistischen Lebensstimmung als Zukunftsfreude an den verschiedensten Richtungsmöglichkeiten des Denkens und Handelns in der unmittelbar vorliegenden Welt als auch die Darstellung des Gedankens als Werkzeuges und des Streites um den Begriff der Wahrheit sind mit zusammenfassender Kraft und grosser Klarheit herausgestellt. Und auch Perrys eigene Beurteilung dieser Dinge bedeutet eine entschiedene Förderung. Seine wirklich vorzügliche Einteilung und Unterscheidung der verschiedenen Arten der „Bewährung" als Massstabes der Wahrheit hellt einen Nebel auf, den manche amerikanische und englische Pragmatisten zum Fischen im Trüben benutzt haben. Anderseits hat Perry freilich manche Seiten des Pragmatismus, die namentlich in der Chicagoer Schule ausgebildet worden sind, nicht hinreichend in Betracht gezogen.

Was endlich den von Perry bevorzugten „Neuen Realismus" angeht, so vermag ich mich trotz besten Willens von der Bedeutung dieser Lehre auch aus Perrys neuem Buche nicht zu überzeugen. Denn dass es möglich sei, in das Bewusstsein des Nebenmenschen hinein zu schauen, wird zwar seit einiger Zeit in der amerikanischen Philosophie mit kräftigem Nachdruck behauptet, aber nur mit schwachen Beweisen gestützt. Auch Perrys Beweise sind an dieser Stelle so schwach, wie es die Schwäche jener Behauptung nötig macht. Sie beruhen im Wesentlichen auf der Verwechselung zwischen der gleichen Beschaffenheit der Bewusstseinsinhalte zweier Menschen und dem Einssein ihrer beiden Seelen. Wären zwei Bewusst-

seinsinhalte ihrer Gleichhheit wegen derselbe Bewusstseinsinhalt, dann müssten auch zwei neu geprägte Pfennige ihrer Gleichheit wegen derselbe Pfennig sein. — Haltbarer ist die sich stark an Ernst Mach anlehnende Lehre der „Neurealisten" von den von Perry so genannten „Neutralen", die bei ihm eine ähnliche Rolle spielen wie Machs „Elemente", nur dass von den „Neurealisten" die Gleichsetzung der „Elemente" mit den Empfindungen schroff abgelehnt wird. Die „Neutralen" Perrys sind da und können von diesem Dasein aus bald als „Empfindungen" angesprochen werden bald als „Wirklichkeit". Wenn man aber Perry fragte: woher weisst du das? wie kommst du zu einem Wissen um die „Neutralen" und deren Vorhandensein? so sehe ich nicht ein, wie er anders antworten könne als: durch Empfindungen, zugegeben das der neugeborene Säugling nicht weiss, dass seine Empfindungen tatsächlich „Empfindungen" sind; sie sind es nichts desto weniger. M. a. W. die „Neutralen" werden abgeleitet aus den Empfindungen, um die Empfindungen nachträglich wieder aus den „Neutralen" abzuleiten. „Neutrale", die nicht Empfindungen wären, können wir nicht kennen. Daher sind alle „Neutralen" Empfindungen, aber nur einige der empfundenen „Neutralen" Wirklichkeit. Das Vorhandensein dieses Übergreifens der Empfindungen über die Wirklichkeit zieht Perry nicht hinreichend in Betracht. Und doch wird dadurch die „Neutralität" seiner „Neutralen" von vornherein eitel. — Ich kann mich trotz des besten Willens, der in Amerika mächtig aufstrebenden Lehre gerecht zu werden, des Eindrucks nicht erwehren, dass auf den „Neuen Realismus" das reizende Wort von Lessing passt: es ist in ihm viel Gutes und Neues; nur dass das Neue nicht gut und das Gute nicht neu ist.

Dem Buche ist eine Darstellung der Philosophie William James' angehängt. Diese teilt mit allen verwandten Darstellungen den Mangel des Unvollständigen und Bruchstückhaften. Sie ist aber eine wichtige Ergänzung der anderen Darstellungen, denn die Bruchstücke, die sie bietet, beleuchten hauptsächlich die Jamessche Philosophie in der meist vernachlässigten letzten tastenden und unsicheren Stufe ihrer Entwicklung, jener Zeit des durch den Tod von James abgebrochenen Schwankens zwischen Pragmatismus und Neurealismus. Dabei scheint es mir freilich, dass Perry als „Neurealist" zum grösseren Ruhme seiner eigenen Philosophie die „neurealistischen" Anwandlungen von William James hier und da zu stark in den Vordergrund schiebt, was namentlich auch in seinen Erörterungen über den „neurealistischen Pragmatismus" zum Vorschein kommt.

Univ. Greifswald, z. Z. Tokyo, Japan. Günther Jacoby.

Görland, A. Dr., Dozent im öffentlichen Vorlesungswesen, Hamburg. Die Hypothese. Ihre Aufgabe und ihre Stelle in der Arbeit der Naturwissenschaft. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1911. (100 S.)

Die präzise Systematik dieses Buches spricht sich schon im Titel aus. Die Arbeit der Hypothese muss sich jedenfalls am genauesten in der mathematischen Naturwissenschaft verfolgen und festlegen lassen. Die Darstellung wendet das Mittel des Dialoges an. Nur einem Meister der deutschen Sprache, wie Görland, konnte eine solche Aufgabe gelingen. Schritt für Schritt entwickelt er seine Gedanken, nimmt wieder und wieder Bedacht auf das Schwerverständliche, sodass wir schliesslich unser Thema „rund herum aufmerksam betrachtet" haben und genügend vorbereitet sind, um uns mit den Problemen zu beschäftigen, die der Autor (S. 99) als Dreingabe zugibt.

G. macht es vor allem eindringlich, dass die Hypothese nicht Fiktion, sondern die durch das Urteil der Möglichkeit erzeugte Kategorie ist. [Als Fiktion wäre und bliebe die Hypothese ohne logische Rechtfertigung.] Ohne die Hypothese bliebe die Natur allenfalls eine Rhapsodie von Einzelbetrachtungen, aber keineswegs ein widerspruchsloses System messbarer Abhängigkeiten. Die Hypothese betätigt sich an einem Material. Deshalb

muss ihr die Beobachtung vorausgehen. Die Aufgabe der Beobachtung ist nun eine unendliche, indem sie die Lösung des Problems vorbereitet. Während die Beobachtung lediglich einen Problemstand sichern kann, begründet die Hypothese das blosse Zusammensein als ein System der Abhängigkeit. Die Beobachtung bleibt nicht nur bei dem Versuch, sie bleibt auch ein Versuch. Das Entscheidende für die Wirklichkeit leistet die Hypothese, jene letzte gedankliche Voraussetzung, zu der wir nicht durch die Arbeit der Empfindung und der sinnlichen Wahrnehmung kommen, sondern die eine freie Schöpfung des Denkens ist. Wie aus den von Görland angegebenen Beispielen erhellt, hat der Versuch nur Sinn nach der als reine Denkkonstruktion sich darstellenden Hypothesenarbeit. Die Hypothese bezwingt eine Mannigfaltigkeit von Veränderungen durch ein System der Abhängigkeit. Die kopernikanische Hypothese z. B. hat durch Newtons Gravitationsgesetze das Mittel bekommen, Abhängigkeitsbeziehungen nach Masse, Entfernung und Winkelgeschwindigkeit zu bestimmen. „Also spricht jetzt die kopernikanische Hypothese vermittels des Gravitationsgesetzes gegenseitige Abhängigkeitsbeziehungen messbarer Grössen tatsächlich aus. Darum nennt man diese Systemhypothese des Kopernikus heute die Theorie des planatarischen Weltsystems“ (S. 28). Das Ziel der Wissenschaft ist, die Wirklichkeit als totale Einheit aller Systemhypothesen zu erweisen. Wir wünschen dem lehrreichen Buche weite Verbreitung.

Heppenheim (Bergstrasse). G. Falter.

Fittbogen, Gottfried. Neuprotestantischer Glaube. Zur Überwindung der religiösen Krisis. Protestantischer Schriftenvertrieb G. m. b. H. Berlin-Schöneberg 1912. (95 S.)

Fittbogen fordert ein idealistisches Luthertum, das — orientiert an Kant — vom altprotestantischen Geschichtsglauben befreit, vor romantischer Jesusverehrung, die F. bei vielen modernen Theologen findet, bewahrt, durch die Glut der deutschen Mystik erwärmt und belebt ist. Die Geschichte, also auch die religiöse Bindung an den Menschen Jesus, ist der Entwicklung des Glaubens hinderlich und gehört nicht in die Religion hinein, wohl aber ist die Geschichte unentbehrlich als Nährboden für die Frömmigkeit des religiösen Subjekts.

Es ist das grosse Verdienst Fittbogens, in der vorliegenden Schrift das die moderne Theologie und Religionsphilosophie bewegende Problem „Religion und Geschichte“ klar und scharf gestellt zu haben. Die Lösung durch Fittbogen befriedigt mich nicht. Ich glaube, dass das Problem „Religion und Geschichte“ nur zu lösen ist, wenn scharf geschieden wird zwischen Begründung der Religion (Religiosität) und inhaltlicher Bestimmung der religiösen Überzeugungen in einer charakteristischen Religion. Der Grund der Religiosität ist das persönliche Erlebnis Gottes als geistiger Macht, aber der Inhalt der Religion, in unserm Falle des Christentums, wird durch geschichtliche Grössen charakterisiert. Christliche Religion ist ohne die Geschichte Jesu Christi undenkbar. Daher unterschreibe ich Fittbogens Urteil nicht: „Mag Jesus selbst aus dem Kreise der geschichtlichen Persönlichkeiten gestrichen werden: Unser Glaube bleibt derselbe.“ Frömmigkeit ohne geschichtliche Orientierung rinnt mit philosophischem Idealismus zusammen, oder sie lebt unbewusst von der Geschichte.

Cottbus. Dr. Kurt Kesseler.

Wunderle, Georg, Dr. theol. et phil., Priester. Die Religionsphilosophie Rudolf Euckens. Nach ihren Grundlagen und in ihrem Aufbau dargestellt und gewürdigt. Heft 11 der „Studien zur Philosophie und Religion“. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1912. (119 S.)

Zu den bisherigen Kritikern der Euckenschen Philosophie, Gerdtell und Bornhausen auf protestantischer Seite und Mausbach auf katholischer Seite, hat sich Wunderle gesellt. Ich stehe nicht an, die hier gelieferte

Kritik für die sorgfältigste, die bisher erschienen ist, zu erklären. Indessen hat auch W. die tiefsten Motive der Euckenschen Philosophie nicht erfasst. Er redet deshalb an Eucken vorbei. Das zeigt sich besonders an der Ablehnung von Euckens Anti-Intellektualismus, an der Kritik des Zentralbegriffes der Euckenschen Philosophie „Geistesleben“ und an der Behauptung, Euckens Weltanschauung wäre pantheistisch.

Auch diese Kritik Euckens beweist wie die Bornhausens, dass die Entscheidung über das Recht und Unrecht der Euckenschen Philosophie letzten Endes davon abhängt, ob man den Mut der Entscheidung für ein naturüberlegenes Geistesleben besitzt. Aber nur durch solche Entscheidung kann man m. E. wirklich das grosse Erbe des deutschen Idealismus wahren.

Cottbus. Dr. Kurt Kesseler.

Wundt, Wilhelm. Problem der Völkerpsychologie. Leipzig, Ernst Wiegandt, 1911. (120 S.)

Vier Aufsätze älteren und neueren Datums erscheinen hier vereint: „Ziele und Wege der Völkerpsychologie“, „Zum Ursprung der Sprache“, „Der Einzelne und die Volksgemeinschaft“, „Pragmatische nnd genetische Religionspsychologie“. Das Band, das sie umschlingt, ist der Kampf gegen den Individualismus in Geschichtsforschung, Philologie und gewissen Tendenzen der modernen Theologie. Diese Polemik ist zugleich Selbstverteidigung der Völkerpsychologie.

Wundt weist an einer Anzahl philologischer Streitfragen die Tendenz der modernen Philologen nach, als Träger der historischen Entwicklung immer den Einzelnen anzusehen. Alle kollektiven Wandlungen sucht man zunächst auf eine einmalige individuelle Entstehung zurückzuführen und ihren kollektiven Charakter alsdann durch weitgreifende Nachahmung zu erklären. Für die eigentliche Geschichte mag dies Verfahren in gewissem Masse am Platze sein. Für die Urgeschichte aber ist es unhistorisch und eine falsche Projektion moderner Standpunkte. Die selbständige Einzelpersönlichkeit, die jene Forscher (Wundt zitiert Hermann Paul, Berthold Delbrück und Schuchardt) an den Anfang der Entwicklung stellen, ist erst das Ergebnis der Geschichte, steht an ihrem Ende. Die heutige Philologie verfällt so einem ähnlichen Fehler wie der Individualismus und Rationalismus der Aufklärung, nur dass was damals seine Ursache in der Herrschaft einer konstruktiven Metaphysik hatte, heute die Folge der wissenschaftlichen Arbeitsteilung ist. Wundt begreift damit den Individualismus der Philologie als aus ihrer Methode mit einer gewissen Notwendigkeit hervorgehend. Die nächste Aufgabe des Philologen ist immer, das Einzelne scharf in seiner Eigenart zu sehen. Und der hieraus sich leicht ergebende prinzipielle Individualismus findet noch eine Stütze in dem Intellektualismus der meisten Philologen: man schreibt den Objekten selbst, die den Inhalt der Untersuchung bilden, gemeinen reflexionsmässigen Ursprung zu, der sie möglichst nahe an die Tätigkeit der untersuchenden Philologen heranrückt.

Was gegenüber den falschen Konstruktionen, die sich nach Wundt aus diesem Individualismus ergeben, allein hilft, ist der stete Rückgang von den sprachlichen und literarhistorischen Einzelproblemen auf das gemeinschaftliche Leben selbst und seine Formen. In der Romantik ist das von Jacob Grimm, Savigny u. a. begonnen worden und Lazarus und Steinthal haben es durch die Begründung der Völkerpsychologie fortgesetzt. — Die Zurückweisung der Einwürfe gegen die Völkerpsychologie und eine Abgrenzung der neuen gegen die Völkerpsychologie Lazarus-Steinthal schliessen sich hier an.

Der letzte der vier Aufsätze gehört einem anderen Stoffgebiet an: er gibt zunächst eine zusammenfassende Darstellung des Pragmatismus überhaupt und wendet sich dann gegen die Rezeption pragmatischer Tendenzen durch einen Teil der deutschen Theologie: Troeltsch und Wobbermin. Der einseitige Gebrauch, den diese Theologen von William James' Sammlung religiöser Zeugnisse in den „Varieties of Religions Experience“ machen,

wird zurückgewiesen und auch hier von den individualistischen Untersuchungen weg und auf genetische, völkerpsychologische Methode auch für die Religionswissenschaft hingewiesen.

Wickersdorf bei Saalfeld. Julius Frankenberger.

Selbstanzeigen.

Rehmke, J. Anmerkungen zur Grundwissenschaft. Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1913. (131 S.)

Es sind vier besondere Abhandlungen in diesem Bändchen vereinigt; 1. „Identität und Einzelwesen", 2. „Einzelwesen und Vorgang", 3. „Einzelwesen und Tätigkeit", 4. „Bewusstsein und Subjekt — Ding und Ort". Sie erörtern eine jede einen besonders wichtigen Punkt der Grundwissenschaft, um damit eine Erläuterung und Ergänzung zu der in meiner „Philosophie als Grundwissenschaft" dargelegten neuen Weltanschauung zu geben. Ich hoffe, dass sie Allen, die dieses Buch kennen, willkommen sein werden.

Greifswald. J. Rehmke.

Schleiermacher. Werke. Auswahl in 4 Bänden. Bd. II, Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, nach den Handschriften Schleiermachers neu herausgegeben und eingeleitet von Otto Braun. F. Meiner, Leipzig 1913. (Philos. Biblioth. 137.) (XXXI u. 702 S.)

Durch das Erscheinen dieses 2. Bandes wird die Ausgabe vollständig. Der Band bringt die von Schweizer und Twesten zum Teil edierten Manuskripte in chronologischer Reihenfolge und vollständig zum Abdruck; namentlich das Brouillon 1805/06 und die Randbemerkungen waren zum Teil noch ganz unbekannt. Die Ausgabe ist eine kritische und sucht vor allem der Forschung zu dienen. Es wurde versucht, die zahllosen Randbemerkungen aus den verschiedenen Jahren zu datieren. Die Einleitung gibt eine kurze Entwicklungsgeschichte von Schleiermachers Ethik und berichtet über die Manuskripte und über die Textgestaltung. Ein ausführliches Sachregister ist am Schluss angefügt. Ausserdem lieferte H. Nohl einen wichtigen Beitrag durch einen von ihm wieder aufgefundenen Aufsatz Schleiermachers: „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens", der selbst Dilthey entgangen war. So sind die 8 Hauptentwürfe glücklich ergänzt worden.

Münster i. W. Otto Braun.

Verweyen, J. M. Philosophie des Möglichen. Grundzüge einer Erkenntniskritik. 1913. S. Hirzel. (X u. 240 S.)

Da ich mich bisher jeglicher Selbstanzeige enthalten habe, seien mir zunächst ein paar Worte über meine früheren Arbeiten gestattet. Meine erste Schrift trägt den Titel: Ehrenfried Walter von Tschirnhaus als Philosoph (1906). Sie würdigt den Freund Spinozas, Leibnizens, Huygens und anderer führender Männer jener Zeit als Verfasser der Medicina mentis (1686, 4. A. 1753), die — nicht ohne Einwirkung auf Christian Wolff — mit Descartes' discours de la méthode (1637), Spinozas tractatus de emendatione intellectus (1677), P. Poirets tractatus de vera methodo inveniendi verum (1692) eine interessante Gruppe methodologischer Schriften des 17. Jahrhunderts bildet. Schon damals richtete ich bei dem Bestreben, den schlesischen Philosophen im Zusammenhang der ganzen Zeit zu verstehen, meine Aufmerksamkeit auf die Verbindungsfäden zwischen den neuzeitlichen Systemen und der mittelalterlichen Gedankenwelt.

Dieser suchte ich durch eingehenderes Quellenstudium unter Leitung Prof. Baeumkers näher zu kommen. Ein erstes Ergebnis solcher Studien war mein Buch über „Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, auf Grund der Quellen dargestellt und kritisch gewürdigt" (1909), in dem ich zu meiner Freude u. a. eine von Gutberlet angegriffene Äusserung Friedrich Paulsens bestätigen konnte. In einem weiteren Buche behandelte ich das Verhältnis von „Philosophie und Theologie im Mittelalter" (1911), deckte darin die historischen Wurzeln des vielumstrittenen „Modernisten-Eides" auf und nahm zugleich grundsätzliche Stellung zu dem religionsphilosophischen Problem von Glauben und Wissen.

Im Zusammenhange mit einem vorwiegenden Interesse für religionsphilosophische und ethische Fragen sowie mit den historischen Forschungen über die „Willensfreiheit", zugleich Grundgedanken meiner Antrittsrede „Die Tat im Ganzen der Philosophie" (1908) weiter ausbauend, verfolgt meine Philosophie des Möglichen einen wichtigen Begriff, mit dem wir auf allen Gebieten der Wissenschaft — und darüber hinaus — operieren. Die acht Kapitel des Buches handeln über: Das Mögliche in Beziehung zum Wirklichen (I), Grundlegende Fragen in Bezug auf das Mögliche (II), Das Mögliche und die Willensfreiheit (III), Denkbar und vorstellbar (IV), Die Verdinglichung von Möglichkeiten (V), Das Mögliche und die historische Methode (VI), Das Mögliche in der Theologie (VII), Das Mögliche und das Leben (VIII). So verfolgt die Untersuchung den nicht nur im täglichen Leben, sondern auch in der Wissenschaft wirksamen Kampf um das Mögliche, das in Natur- und Geschichtsforschung, in Psychologie und Ethik, in Erkenntnistheorie und Metaphysik und auf allen Kulturgebieten überhaupt, einschliesslich der Kunst, das Denken herausfordert. Die Resultate dieses Nachdenkens aber sind wiederum derartige, dass sie nicht dazu verurteilt sind, in der Verborgenheit blosser Theorie ihr Dasein zu fristen. An allen Punkten stehen sie nicht nur in engster Fühlung mit dem tatsächlichen Leben der einzelnen Wissenschaften, sondern sie dringen bis in das Innerste unseres geistigen Lebensprozesses vor und können in mehr als einem Sinne zu seiner Vertiefung dienen.

Bonn. J. M. Verweyen.

Kuberka, Felix Dr. Über das Wesen der politischen Systeme in der Geschichte. Heidelberg 1913. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. (92 S.)

Der vorliegenden Schrift liegt eine Abhandlung zugrunde, welche ich in den neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur, Bd. 29 S. 124 ff. veröffentlicht habe. Schon diese Abhandlung hatte den Versuch unternommen, auf Grund der gediegenen Darstellung der ottonisch-salischen Periode durch Walther Schultze den Begriff der politischen Systeme in den Mittelpunkt der historischen Methodenlehre zu rücken und seine geschichtliche und wissenschaftliche Bedeutung aufzuzeigen. Weitere Studien haben diese früheren Ansätze zu der nunmehr vorliegenden Schrift erweitert. Sie ist auch in dieser neuen und durch das historische Material überall basierten Fassung durchaus von der Überzeugung beherrscht, in dem Begriff des politischen Systems an eine grundlegende Kategorie des historischen Geschehens und Denkens gerührt zu haben, nicht auf Grund müssiger Spekulationen, sondern des reichen Materiales der Geschichte und des augenblicklichen Standpunktes unserer historischen Erkenntnis. Daher bildet die Analyse des Begriffes der politischen Systeme das Grundproblem der Untersuchung, sowohl in historischer wie in methodischer Beziehung. Denn Kräfte, es seien solche geistig-ideeller oder ökonomisch-technischer Art, sind es immer, die in der Geschichte bald freundlich, bald feindlich ineinanderwirken und eben darum der Vereinheitlichung der in ihnen gelegenen Tendenzen bedürfen. Eben diese Vereinheitlichung vollzieht sich aber durch das Mittel der politischen Systeme, dasjenige zentralistisch zusammenfassend, was bisher antipodisch gegeneinanderwirkte. Liegt daher in dem selbständigen Streben nach zentralistischer Organisation der wesentliche Charakter der politischen Systeme, so stehen sie dennoch zu den übrigen Kräften des historischen Lebens in unmittelbarster Ver-

bindung, teils zu den geschichtlichen Ideen, die in ihnen primär wirken, teils zu den sie bedingenden ökonomischen Faktoren. Je nach dem Verhältnis von System und Wirklichkeit lassen sich aber wiederum mehrere Gruppen von Systemen, die realen, die ideellen und die organischen, unterscheiden, und diesen qualitativen treten ferner noch eine Reihe gradueller Unterschiede gegenüber. Indem aber die politischen Systeme gegenseitig aufeinanderwirken, bildet der Sieg und der Verfall der politischen Systeme das grosse Thema der Weltgeschichte, und kein grösseres Gesetz kennt daher die Geschichte als den Wechsel und die Abwandlung der zentralistischen und der partikularistischen Perioden, die sich mit der Existenz und der Abwesenheit der politischen Systembildungen decken. So gefasst, werden aber für die historische Betrachtung die politischen Systeme zu massgebenden Wertmasstäben der historischen Erkenntnis. Denn erst im Hinblick auf die politischen Systeme werden wir fähig, in streng objektiver Weise den Wert und die Bedeutung der historischen Persönlichkeiten zu schätzen und unser Urteil aus der Sphäre subjektiven Wertempfindens zu wahrer geschichtlicher Objektivität zu erheben. Neben den Kulturwerten der Gegenwart, die richtunggebend auf die Problemstellungen der Geschichte wirken, bewahren daher die politischen Systeme eine durchaus konstitutive, massgebende Bedeutung. Und doch bedeutet auch hier die in dem Vollzug unseres historischen Erkennens notwendige Umwertung der traditionellen Werturteile keinen schrankenlosen Subjektivismus. Denn nicht in irgend einer individuellen Vernunft, vielmehr in den historischen Organisationen der politischen Systeme sind uns jene Wertmasstäbe gegeben, die uns befähigen, die Bedeutung und den Wert der einzelnen Persönlichkeiten und einzelner Geschichtsepochen zu messen und unser Urteil immer wieder von neuem zu orientieren und objektiv zu gestalten. Was daher die systematische Geschichtsauffassung in erster Linie behauptet, das ist die unaufhebbare Einheit des historischen Stoffes und der historischen Methode, und so führt die Betrachtung von selbst zu der Ideenlehre Rankes, die, wie niemals vorher und nachher, diese Einheit von Stoff und Methode auf historischem Gebiete erwiesen, grundsätzlich gehandhabt und begründet hat. So sind die Untersuchungen von einer bestimmten historischen Zeitepoche ausgegangen und haben sich dennoch zu einer geschlossenen systematischen Auffassung erweitert: neben den Massen und den Persönlichkeiten, die immer in der Geschichte ineinanderwirken, treten nunmehr als eine dritte Potenz von selbständiger Bedeutung die politischen Systeme, gleich wichtig für die Folgerichtigkeit des historischen Verlaufes wie für die Objektivität des historischen Denkens. Aus bestimmten historischen Interessen ist somit die Untersuchung erwachsen, und in Verbindung mit dem ihr zu Grunde gelegten geschichtlichen Materiale möchte sie auch beurteilt und gewürdigt sein.

Suhl i. Thür. Dr. Felix Kuberka.

Linke, P. F. Die phänomenale Sphäre und das reale Bewusstsein. Eine Studie zur phänomenologischen Betrachtungsweise. Halle, Niemeyer, 1912. 8°. (VI u. 50 S.)

Das Büchlein sucht in möglichst knapper Form und von möglichst einfachen, naheliegenden Voraussetzungen aus, ein Problemgebiet zu umgrenzen, das (mag es sich vielleicht auch mit dem Gesamtgebiete der Phänomenologie nicht vollständig decken) jedenfalls den Vorzug hat, in besonders eindringlicher Weise klar zu machen, dass hier etwas völlig anderes vorliegt, als das, was einzig und allein Gegenstand der empirischen Psychologie sein kann: die aus dem phänomenal Gegebenen durch induktive und experimentelle Erfahrung erst zu eruierende psychische Wirklichkeit. Das zeigt sich ohne weiteres, sofern man sich nur ernstlich bemüht, den im täglichen Leben und in den Wissenschaften überall als unausgesprochene Selbstverständlichkeit vorausgesetzten Wirklichkeitsbegriff auch in der Psychologie zur Geltung zu bringen. Dieser Wirklichkeitsbegriff wird (unter bewusstem Verzicht auf letzte erkenntnistheoretische Formulierung) in seiner Eigenart aufgewiesen und demgemäss provisorisch charakterisiert.

Dadurch gewinnt der Verfasser die Möglichheit, auf einem bisher unbetretenen Wege — nämlich durch eine (an bekannten psychologischen Theorien orientierte) Analyse der Erinnerung, Empfindung und Zeitauffassung — das genannte Gebiet reinlich zu bestimmen: die phänomenale Sphäre, in welcher Gesetzmässigkeiten gründen, die aller Empirie transzendent, gleichwohl aber für alle „Bewusstseinsforschung“ (und nicht nur für sie) von höchster Wichtigkeit sind.

Verfasser, dem sich der Weg zur Phänomenologie gleichsam von aussen her aus zunächst ganz andersartigen Fragestellungen (vgl. bes. seinen im 2. Bande des „Jahrbuchs für Philosophie und phän. Forschung“ erscheinenden Aufsatz über das Bewegungsproblem) ergeben hat, setzt keinerlei spezifische Terminologie voraus (etwa aus Husserls logischen Untersuchungen) und hofft so, besonders leicht auch mit Lesern, die aus anderen „Lagern“ kommen, etwa von Kant oder (wie er selbst) von der experimentellen Psychologie, Fühlung zu gewinnen.

Zu Kant steht die Schrift in doppelter Beziehung: Erstens ist die „phänomenale Sphäre“ zugleich die, in der die „Bedeutung“ und damit zugleich das Apriori (das „Wesen“) seine Wurzel hat Zweitens ergibt sich als Konsequenz ihres Inhalts u. a. eine Erneuerung von Kants Lehre vom „inneren Sinn“, wie sie ja neuerdings auch von Külpe (freilich in einer anderen Wendung) gefordert wird.

Jena. P. F. Linke.

Bergmann, Ernst, Dr. Privatdozent. Ernst Platner und die Kunstphilosophie des 18. Jahrhunderts. Nach ungedruckten Quellen dargestellt. — Im Anhang: Platners Briefwechsel mit dem Herzog von Augustenburg über die Kantische Philosophie u. a. Leipzig, Felix Meiner, 1913. 8°. (348 S.)

Der Leipziger Skeptiker Ernst Platner, von Otto Liebmann hochgeschätzt, von Raoul Richter Aenesidem als ebenbürtig an die Seite gestellt, hat als Erkenntnistheoretiker, Moralphilosoph und Anthropolog seit Heinzes Schrift: „Ernst Platner als Gegner Kants“ (1881) in zahlreichen Abhandlungen (u. a. durch A. Wreschner) die verdiente Anerkennung gefunden. Nicht aber als Kunstphilosoph. Als solcher war er bisher unbeachtet geblieben und musste es sein, da er seine Ästhetik nicht wie die übrigen von ihm behandelten philosophischen Disziplinen durch den Druck bekannt gemacht hat. Der glückliche Fund einer umfangreichen Kollegnachschrift vom Jahre 1777 lässt uns auch auf diesem Gebiet seine Bedeutung erkennen.

Platner versucht zum erstenmal in Deutschland eine systematische Philosophie der Kunst auf dem Boden der Leibnizischen Psychologie. Sein Unternehmen kommt dem Baumgartens an Originalität und Bedeutung gleich. Baumgarten begründet die Ästhetik als Schönheitslehre und Geschmackskritik aus dem Geist der Leibnizischen Psychologie. Das eigentlich kunstphilosophische Problem lässt er wie G. Fr. Meier fast gänzlich unbeachtet. Platners ausgebreitetes System dreht sich um die kunstphilosophischen Hauptfragen nach dem (subjektiven) Ursprung und nach der Bestimmung der Kunst. Leibnizens tiefsinnige Theorie der dunklen Antriebe, deren Summe verworren als Unruhe empfunden wird (Nouveaux Essais, 1765), wird der Anknüpfungspunkt seiner Lehre vom „Geist der Kunst und Philosophie“ und seiner Theorie des künstlerischen und philosophischen Genies als des höheren, in gesteigerter „Unruhe“ (über sein und der Welt Schicksal) befindlichen Menschen. „Hohe (philosophische) Kunst“ ist wie Philosophie Weltinterpretation (siehe Schelling!) mittels nichtbegrifflicher ästhetischer Zeichen. Kunst ist Ausdruck des Gefühls. Dieser Grundgedanke wird durch sämtliche Kunstarten systematisch verfolgt. Eine ausgebreitete, lebendige Kunsterfahrung in Poesie, „Malerei“ und Musik unterstützt hier den Schüler Lessings und Herders, Winckelmanns und Oesers. Sein Standpunkt ist (1777) bereits wie der Kantische antirationalistisch und streng subjektivistisch, dabei wie der Goethesche idealistisch, gegen die Naturalisten, Batteux usw. gerichtet. Im Gegensatz zum Formalismus Sulzers gibt er eine ausgesprochene Inhaltsästhetik. Karl

Philipp Moritz stimmt auffallend mit ihm überein. Unter den philosophischen Ästhetikern des 18. Jahrhunderts wird Ernst Platner in Zukunft mit an erster Stelle zu nennen sein.

Mein Buch schildert ferner seinen Übergang vom Leibnizischen Glauben zum Skeptizismus unter dem Einfluss Humes. Seine „Philosophischen Aphorismen" von 1776 sowie das künstlerisch vollendete „Gespräch über den Atheismus" von 1781 lieferten hierüber neue Aufschlüsse im Zusammenhang mit bisher unbeachteten Personalakten in der Kanzlei der Leipziger Universität, die im Anhang publiziert werden. Darunter befindet sich eine Dresdener Königl. Kabinettsorder von 1777, in der Platner wegen antireligiöser Äusserungen in den „Aphorismen" zur Verantwortung gezogen wird, ein kleines Seitenstück zur Massregelung Kants durch das Ministerium Wöllner. Endlich konnte ich den reichen bisher ungedruckten Briefwechsel Platners mit dem Herzog Friedrich Christian von Augustenburg, dem Wohltäter Schillers, und seiner Gemahlin Luise Augusta benutzen und zum Teil veröffentlichen. Beide waren seine Schüler und Freunde, dem Philosophen lebenslänglich in treuer Liebe ergeben, Friedrich Christian durch Platner zum Aufklärer und Skeptiker, zum Kosmopoliten und Menschenfreund gebildet. Der Briefwechsel dreht sich hauptsächlich um die Kantische Philosophie und die französische Revolution. Der Streit um Kant, von Platner und Friedrich Christian einerseits, Reinhold und Baggesen andererseits geführt, wird ausführlich geschildert. Auch Reinhold war in Leipzig Platners Schüler und von ihm zuerst auf Kant hingewiesen. Aus Platners Briefwechsel mit Luise Augusta ist eine Abhandlung über Liebe, Ehe und Frauenschönheit interessant und besonders wertvoll. Diese, sowie Briefe Platners an Friederike Oeser finden sich ebenfalls im Anhang.

Ein Bildnis des jungen Platner nach einem Gemälde von Anton Graff ist der Publikation beigegeben. Ein Neudruck der „Philosophischen Aphorismen" von 1793—1800 wird von Fritz Mauthner in der Bibliothek der Philosophen (Georg Müller, München) vorbereitet

Leipzig. Ernst Bergmann.

Guyau, J. M. Erziehung und Vererbung. Eine soziologische Studie. Deutsch von Elisabeth Schwarz und Marie Kette. Mit einer Einleitung von **Ernst Bergmann.** Leipzig, Alfred Kröner, 1913. (XXVIII u. 270 S.) Bd. 31 der Philos.-soziolog. Bücherei.

Das berühmte Buch (Education et Hérédité), das 1888 durch Alfred Fouillée aus dem Nachlass Guyaus herausgegeben wurde, erscheint hier in deutscher Übersetzung nach der 11. Auflage (Paris 1911) zugleich als 5. Band der von mir herausgegebenen „Philosophischen Werke Guyaus in Auswahl". Die Einleitung gibt eine kurze Darstellung und Geschichte der von Guyau begründeten Lehre von der moralpädagogischen Bedeutung von Hypnose und Suggestion und fasst dann die Grundgedanken der Guyauschen Pädagogik über moralische, ästhetische, religiöse. intellektuelle und physische Erziehung kurz zusammen. Guyau zeigt sich in seiner Pädagogik ausser durch Spencer, Rousseau und Tolstoi vor allem auch durch Kant und Herbart beeinflusst.

Leipzig. Ernst Bergmann.

Heinemann, Fritz. Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit. Giessen, Töpelmann, 1913. (VIII u. 212 S.)

Die Interpretation der Kr. d. r. V. tritt in jüngster Zeit offensichtlich in ein neues Stadium. Diese Entwicklung wird beleuchtet durch die Entwicklung der Interpretation eines anderen Buches, des Buches der Bücher. Hier wie dort war die ursprüngliche Ansicht die „einflächige": das ganze Werk erschien als die Einheit von einer Reihe gleichsam auf einer Ebene liegenden Untereinheiten. Seit Astruc hat sich für das Buch der Bücher die „mehrflächige" Ansicht Bahn gebrochen, welche verschiedene Quellenschriften und damit sachlich und zeitlich verschiedene Ebenen zu gewinnen sucht. Für die Kr. d. r. V. ist diese Ansicht erst durchzukämpfen und durchzuführen. — Das ist die erste, mehr

historische Hypothese, für welche die vorliegende Schrift sich einsetzt und welche sie freilich nur an einem Beispiel durchführt: „Die Kr. d. r. V. ist kein einfläches Ganze, sondern es sind in sie eine Reihe von Quellenschriften, von Entwicklungskomplexen hineingearbeitet". Diese Hypothese sucht zugleich die Entwicklung Kants von 1770—1781, welche noch immer in tiefes Dunkel gehüllt ist, aufzuhellen. Als eine Hauptquelle springt die „Phaenomenologia generalis" heraus, welcher die Ästhetik, die erste Fassung der mathematischen Grundsätze und der mathematischen Antinomien zugewiesen werden. So wie diese Abschnitte sich vom sachlichen Kerngehalte des Kantischen Werkes ablösen, ergibt sich ferner eine Abtrennung der Lehre vom inneren Sinn und des „Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe", so dass der sachliche Anfang der Kr. d. r. V. erst in der transzendentalen Deduktion gefunden wird. Einer weiteren Untersuchung bleibt hier ein breiter Raum.

Dieser zersetzenden Hypothese gebietet eine zweite konstruktive Einhalt, gemäss welcher sich die Kantischen Gedanken zum System ordnen. Und zwar wird darin das Charakteristische des Kantischen Denkens erblickt, dass in ihm die Modalität herrscht. Kants ganze Fragestellung nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori und nach der Einheit möglicher Erfahrung erscheint nicht nur im modalen Gewande, sondern ist modalen Ursprungs. Kants Philosophie will modale Philosophie sein: ihr ist der Modus nicht ein Modus der seienden Substanz, wie bei Spinoza und wie auf jedem realistischen Standpunkt, sondern umgekehrt die Substanz ist die Substanz des Modus. So lautet die zweite Hypothese: „Die Projektionsebene des Kantischen Systemes bildet die Modalität und mit ihr ist der Anfang zu machen", was aus sachlich nicht anders lösbaren Aporien zwingend erwiesen wird. Wenn daher mit der Modalität begonnen wird, so ist das nicht ein spielerischer Versuch, sondern zwingende Notwendigkeit. Es ist das nur eine Fortführung der Ansicht des Neukantianismus, welcher seit Hermann Cohen den Schwerpunkt der Kr. d. r. V. in den „Grundsätzen" erblickt.

Beide Thesen stellen sich in den Dienst der Zeit, nicht um spezialistischen Untersuchungen zu dienen, sondern um an diesem fundamentalen Problem die Gesamtheit der philosophischen Kategorien zu entwickeln. Die Zeit steht bei Kant in einer derartig exponierten Stellung, dass sich ein solcher Weg rechtfertigt. Die Zeit der Ästhetik wird als Glied einer historischen Entwicklungsreihe gewürdigt, die Zeit der Grundsätze stellt sich heraus als der sachliche metaphysische Kern der wissenschaftlichen Zeit, — der temps quantité — die Zeit der Idee als die in die Antinomie aufgelöste reale Zeit des Weltprozesses — die temps qualité.

Für die Zeit der Grundsätze ergibt sich auf der Stufe der transzendentalen Deduktion ein Verschwinden von Zeit und Raum im Mannigfaltigen der Anschauung, es herrscht eine leere Union von Zeit und Raum im Mannigfaltigen. Diese Auffassung wird durch Zitate belegt und historisch dadurch bewiesen, dass sich die Entwicklung des Zeitproblems von 1770—1781 als ein Zersetzungsprozess darstellt; ein sachliches Moment nach dem andern schwindet von dem 1770 so reichen Begriff der Zeit, dergestalt, dass als Zielpunkt der Entwicklung nur das Mannigfaltige der Anschauung bleibt. Eine Stufe auf diesem Zersetzungsprozesse bildet die Zeit als Form des inneren Sinnes; die Lehre vom inneren Sinn dürfte ihrem logischen Gehalte nach dadurch sachlich erledigt sein.

Dieses Mannigfaltige soll auf der Stufe des Schematismus und der Grundsätze geformt und gestaltet werden. Schema und Grundsatz werden streng korrelativ gefasst: sie verhalten sich zu einander wie Begriff und Urteil. Deshalb wird das Schema innerhalb des Grundsatzes zu verstehen gesucht. Im System der Schemata baut sich der Begriff der wissenschaftlichen Zeit als eines homogenen, kontinuierlichen, einheitlichen, einseitig gerichteten Reihensystemes auf. Durch diese Bestimmung trennt sich die Zeit im Mannigfaltigen von Raum, um zugleich desto enger mit ihm verkoppelt zu werden. — Das Schema nämlich ist ein Schema des Raumes wie der Zeit. Von Anfang an wird der Raum im Schematismus mitberücksichtigt, zuerst nur nach Seiten

der Mannigfaltigkeit, im letzten Grundsatz aber nach Seiten der Einheit. Kants letztes Wort ist eine innerliche, nicht eine äusserliche Union von Zeit und Raum.

Diese Probleme werden dadurch in einen grösseren Zusammenhang gerückt, dass sich die universale Entwicklung des Zeitproblems ungezwungen den sachlichen Erörterungen einordnet, indem die entsprechenden Etappen sich den einzelnen Zeitbestimmungen Kants angliedern. So finden Parmenides, Plato, Aristoteles, Plotin, Leibniz, Hegel und die Philosophie der Gegenwart Berücksichtigung. — Ferner durfte die Wissenschaft nicht übergangen werden, denn gerade heute steht die Zeit stark im Mittelpunkte ihres Interesses. „In diesem Jahrhundert wird es sich vermutlich darum handeln, den Begriff der Zeit seiner nur der täglichen menschlichen Gewohnheit entnommenen absoluten Charakters zu entkleiden" (M. Planck, Acht Vorträge über theoretische Physik. 1910. S. 8). Das Problem der absoluten Zeit wird im Anschluss an Newton behandelt. Abgelehnt wird die absolute Zeit in drei Bedeutungen, als absolute existente Weltzeit, als absolute Urmassreihe, und als absolute Zeitbestimmung. Der Kantische Begriff der ruhenden Substanz-Zeit, in welcher aller Wechsel des Daseins verläuft, erweist sich dagegen als der sachlich berechtigte Kern der absoluten Zeit der Mechanik, als der „Urvariablen" (Helmholtz) ihrer Gleichungen. Sogar der Relativitätstheorie gegenüher dürfte sich eine solche „absolute" Zeit behaupten, denn die unendlich vielen relativen Zeiten der Relativitätstheorie sind nur ebenso viele Masszeiten, die ihre Vielheit aus der Relativität des Masses ableiten, und Minkowski hat sich nicht gescheut in seiner Union von Zeit und Raum der Zeit als einer Dimension des Raumes eine grössere Stabilität, Ruhe und Einheit zu geben, als die absolute Zeit vor ihm besass.

Bis hierhin hat sich die systematische These gerechtfertigt, indem nur durch sie die Methode der transzendentalen Deduktion und das Problem des Schematismus, welches wesentlich ein modales Problem ist, verständlich wurden. Auf der Sphäre der Idee aber stellt sich dem Modalen und damit der Sphäre der Grundsätze ein Widerstand entgegen: die Idee möchte Substanz sein, ohne sich in den Modus auflösen zu lassen. So erhebt sich ein Kampf zwischen Modus und Substanz, zwischen Begriff und Idee, zwischen Denken und Seiendem, zwischen der Sphäre der Grundsätze und der Sphäre der Idee. Sind es zwei Sphären, werden es zwei bleiben, wird eine von ihnen die herrschende werden?

Im ersten Abschnitt des letzten Hauptteils wird dieser Kampf in mehr analytischer Tendenz geführt: die Idee erscheint im Problem-Aspekt als das Kant historisch vorliegende Ding an sich, der Ausführungs-Aspekt macht dieses zu einem dialektischen widerspruchsvollen Gebilde, im Lösungs-Aspekt wird es zur regulativen Idee der Erfahrung. — Der letzte Abschnitt dagegen geht synthetisch vor, indem er die Entwicklungslinie der Grundsätze weiterführt; er zeigt, wie die Modalität eindringt in das Ideenreich, wie dieses Eindringen zu einer Spaltung des Ideenreiches in Idee und Ideal führt, (wobei bei der Analyse des Ideals verweilt wird), und wie sich zuletzt beide Sphären in einer höheren Einheit aufheben.

Die Zeit der Idee ist eine andere als die Zeit des Grundsatzes, es ist nicht mehr das homogene, mathematische, nur in der Einheit des Continuums ruhende Gebilde, sondern die völlig erfüllte, abgelaufene, vergangene Weltzeit, in welcher jeder Moment von Ewigkeit zu Ewigkeit ruht und in welcher dennoch absolute Kontinuität herrscht. Aus dieser Zeit erhebt sich die erste Antinomie.

Lüneburg. Fritz Heinemann,

Burckhardt, Georg E. Dr. Individuum und Allgemeinheit in Platos Politeia (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von Benno Erdmann. Heft 40). Halle a. S. 1913. Verlag von Max Niemeyer.

Bei der Untersuchung der „Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie" (Berlin 1908, Reuther & Reichard, angezeigt in den Kantstudien 1908, S. 349) und bei meiner Beschäftigung mit Herder und der Aufklärungszeit hatten sich mir mannigfache Zusammenhänge zwischen Indivi-

dualismus und Geschichtsphilosophie aufgedrängt. Die allgemeine Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Allgemeinheit trat immer mehr in den Vordergrund meiner Studien und scheint mir in klassischer Weise zuerst in Platos Politeia als ein Natur- und Kulturphilosophie in gleicher Weise umfassendes Problem aufgeworfen zu sein; dazu fundiert Plato das „soziologische" Problem in den Gründen der Logik und Metaphysik. So entstand die hier angezeigte Studie. Ich möchte sagen, der Apriorismus der Fragestellung: wie ist überhaupt *πολιτεία* d. i. Bürger-sein der Menschen in einer Polis möglich? verbindet Plato mit Kant. Doch die künstlerisch-plastische Auffassung und Behandlung seines „Gegenstandes" trennt wiederum durch Welten den griechischen Philosophen von dem Schöpfer der Kritiken. Meine Arbeit legt Wert auf den lebendigen historischen Zusammenhang, lässt das platonische Problem aus Sophistik und Sokratik hervorwachsen und verfolgt das Werden des platonischen Meisterwerks in einem Kapitel: „Individuelles und Allgemeines in Plato selbst". In dem Hauptabschnitt wird sodann das Verhältnis von Individuum und Allgemeinheit in Platos Denken überhaupt und das Problem in der „Politeia" im Zusammenhang mit den übrigen Schriften erörtert. Dass dabei das Problem aller Zeiten — (nicht etwa die bekannte „Staatslehre" Platos) — auch für den kritisch und systematisch denkenden Menschen der Gegenwart lebendig würde, ist des Verfassers Wunsch.

Derselbe. Was ist Individualismus? Eine philosophische Sichtung. Leipzig 1913, Verlag von Felix Meiner.

Gleichzeitig mit der Plato-Studie, die in der Konzeption einige Zeit zurückliegt, kann ich den Versuch einer Analyse des vieldeutigen Inbegriffs „Individualismus" anzeigen. Ein phrasenhafter Gebrauch der Begriffe „Individuum", „Individualität" und „Individualismus" ist trotz mancher Klärungsversuche stark verbreitet. Die Philosophie hat nicht zum wenigsten die Aufgabe, aller Unbesinnlichkeit und Unklarheit im Gebrauch unserer Wortbildungen entgegenzuarbeiten. Welche Fragen enthält denn eigentlich das sog. „Individualitätsproblem", von dem heute so viel die Rede ist? Der erste Abschnitt der vorliegenden Schrift wirft die Frage auf: Was bedeutet Individualismus in den verschiedenen Lebens- und Wissensgebieten? Es zeigen sich uns die mannigfachsten und weitgehendsten Verwendungsmöglichkeiten. Staats- und Rechtstheorie, Politik und Ethik, allgemeine Kulturbewegung, Freiheitsdoktrin, Pädagogik, Religion, Kunst, Psychologie und Erkenntnistheorie, Natur- und Geschichtsphilosophie, alle erzeugen ihren besonderen Begriff „Individuum" und „Individualismus". Nach der Analyse der gegenwärtig tatsächlich vorliegenden Mannigfaltigkeit wird im zweiten Abschnitt von dem Grundbegriff „Individuum" aus unter Abgrenzung von verwandten Begriffen eine logische Vereinfachung und eine kritische Bestimmung des Inbegriffs „Individualismus" gegenüber dem üblichen dogmatischen Gebrauch angestrebt.

Marburg i. H. Georg E. Burckhardt.

Gaede, E. Über den Anteil der Logik, Methodologie und Erkenntnistheorie an den theoretischen Wissenschaften. Erlanger Inaug.-Dissertation, 1912. (88 S.)

In dem ersten Teile der Arbeit werden auf Kantischer Grundlage die Eigentümlichkeiten der empirischen, mathematischen und philosophischen Erkenntnis auseinandergesetzt. Besonders wird die Notwendigkeit der Annahme letzter nicht zu begründender Erkenntnisse nachgewiesen. Einwände von Seiten der Empiristen (Ostwald, Fraunhoffer), Pragmatiker (Poincaré) und besonders die Ansichten der heutigen Neukantianer werden eingehender berücksichtigt. Die Begründung der philosophischen Erkenntnis, um die seit langem ein harter Streit entfacht ist, wird in Anlehnung an J. F. Fries' Lehre von der Deduktion geführt und an der Axiomatik näher erläutert. Die Beziehungen zwischen Mathematik und Philosophie werden hinsichtlich des Ursprungs und der Methodik beider Disziplinen eingehend dargelegt und wesentlich im Kantischen Sinne durchgeführt.

Enthält der erste Teil das Verhältnis der Logik, Mathematik, Metaphysik und Empirie hinsichtlich des Ursprungs ihrer Erkenntnis und ferner das Verhältnis der Methodik in Logik, Mathematik und Metaphysik, so zeigt der zweite Teil die Methodik der Erfahrungswissenschaften, die in theoretischer Beziehung durch Geschichte und Naturwissenschaften erschöpft werden. Die Theorie der Induktion, wie sie E. F. Apelt gegeben hat, wird in weitgehendem Masse für die zu lösende Aufgabe benutzt und durch den Nachweis von rationeller (oder exakter) Induktion in den exakten Wissenschaften gegenüber der empirischen (oder generalisierenden) Induktion das Bemühen der Empiristen (wie Ostwald, Mach, Verworn u. A.) als in sich widerspruchsvoll dargelegt. Die Beziehungen zwischen Deduktion (im üblichen Sinne) und Induktion werden unter Berücksichtigung moderner Auffassungen (Cohen, Windelband) gezeigt. Ermöglicht es die Lehre von der Induktion, eine rationale Grundlage den naturwissenschaftlichen Disziplinen, sofern sie zur exakten Naturwissenschaft hinstreben, zu geben, so bleibt doch die Frage nach der Gesetzlichkeit der Geschichte bestehen. Hier werden die modernen geschichtsphilosophischen Lehren (Windelband, Rickert) benutzt und wird festgestellt, dass das Telos oberstes Prinzip der Geschichte ist (vergl. Stammler). Im Verein mit Cohens und Natorps neuesten logischen Lehren werden Vaihingers („Philosophie des Als Ob“) und Kerrys pragmatische Lehren für die Darstellung besonderer Gebiete der menschlichen Erkenntnis benutzt (so vor allem Anwendung der Theorie der Grenzbegriffe Kerrys auf die Mathematik) und kritisiert.

Sinnesanschauliche, induktive und spekulative Erkenntnis sind die Stufen der Erkenntnis im System der Wissenschaften.

Oschersleben (Bode). E. Gaede.

Schwarz, H. Dr., Prof. a. d. Univ. Greifswald. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Von Heraklit bis Jakob Böhme. Als 4. Band der „Synthesis“ (Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe. Heidelberg 1913, Carl Winters Universitäts-Buchhandlung).

Verstärkte Aufmerksamkeit wird neuerdings den religiösen Problemen zugewendet. Sie hängt zusammen mit dem Wiedererwachen des metaphysischen Bedürfnisses überhaupt, das seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts vernachlässigt war. In der wissenschaftlichen Detailarbeit als solcher suchte man alles Heil. Eine positivistische Schätzungsweise verbreitete sich, die in der Metaphysik nur die Überreste eines überwundeten Zeitalters sehen liess. Soweit man Philosophie gestattete, sollte sie nur die Funktion haben, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu einem widerspruchslosen Weltbilde zusammenzufügen, als ob sie nicht eigene Wurzeln im menschlichen Geistesleben, eigene Methoden und eigene Probleme hätte! Mit der neuen idealistischen Zeitströmung ist das Interesse an den eigenwüchsigen philosophischen Fragen und der Blick für ihre charakteristische Sonderart wieder gekommen. Ganz besonders wird heute das Wertproblem untersucht. Im Zusammenhange mit solchen Untersuchungen wird eine Klärung des Gottesbegriffs nötig und wichtig. Dies wurde für den Verfasser der Anlass, der geschichtlichen Entwicklung jenes Begriffs nachzugehen, um die hauptsächlichsten Gedankenfäden, die hier zusammengesponnen sind, blosszulegen.

Es handelt sich nicht um blosse Gedankenfäden. Der Gottesbegriff ist nur eine logische Projektion, die sich aus bewegtem Seelenleben loslöst. Man würde die tiefen Wertbeziehungen, die in ihm anklingen, nur halb verstehen, wenn man von dem Boden absähe, aus dem die Gottesbegriffe aufsteigen, nämlich von der Verschiedenheit der Gotteserlebnisse. Es lohnt sich für den Werttheoretiker die charakteristischen Züge auch der letzteren aufzusuchen. Im Ganzen konnte es sich in dem vorliegenden Werke nur um grosse Hauptrichtungen, dazu um gewisse instruktive Durch- und Überblicke handeln, wie sie ein immerhin rascher Gang durch das griechische Altertum und das christliche Mittelalter mit sich bringt. Mit besonderer Vorliebe habe ich bei den Gestalten Eriugenas, Ekkeharts, des Kusaners und Jakob Böhmes (letztere beiden schon der beginnenden Neuzeit zugehörig) verweilt. Der

Kundige weiss, welche geistigen Schätze in der Philosophie dieser Männer (aber auch Plotins und Augustins) verborgen liegen. Ihr Reichtum ist gross genug, um immer wieder diejenigen zu beschämen, die nur bei gut beleumdeten Kirchenvätern oder in den schwächlichen Entwicklungen so vieler neuzeitlicher Philosophen das ABC der Gotteserkenntnis suchen. Es gibt keine bessere Einführung in die Religionsphilosophie selbst der späteren Neuzeit, als wenn man mit diesen Klassikern der Gotteserkenntnis auf weit ausschauenden Wegen geschritten ist. In solcher Beziehung bitte ich schon den ersten Band des vorliegenden Werks für ein Ganzes zu nehmen. Der zweite Band soll die neuzeitlichen Gottesbegriffe bis einschliesslich Eduard von Hartmann behandeln und in nicht ferner Zeit folgen. Im übrigen wünsche ich, für meine Darstellung die angestrebte Mitte gefunden zu haben zwischen solchen Spezialwerken, wie z. B. Falckenberg, „Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus", und den kurzgedrängten Ausführungen in den allgemeinen Geschichten der Philosophie und den philosophischen Partien der Dogmengeschichten.

Greifswald. Hermann Schwarz.

Hegenwald, Hermann. Gegenwartsphilosophie und christliche Religion. Eine kurze Erörterung der philosophischen und religionsphilosophischen Hauptprobleme der Gegenwart besonders im Anschluss an Vaihinger, Rehmke, Eucken. Leipzig 1913. (XII u. 196 S.) (2. Band der Sammlung: Wissen und Forschen. Schriften zur Einführung in die Philosophie.)

In dem vorliegenden Buche sollte das Gottesproblem, die Weltfrage und der Sinn des Lebens von der Gegenwartsphilosophie wie von den Überzeugungen der christlichen Religion aus erörtert werden. Die Untersuchung stützt sich vorzugsweise auf die Als Ob-Philosophie von Hans Vaihinger — sie bietet den Ausgangspunkt für die Behandlung des Gottesproblems — auf Johannes Rehmkes grundwissenschaftliche Philosophie — sie scheint mir die unanfechtbarsten Voraussetzungen für eine wissenschaftliche Erörterung der Frage nach der Welt zu bieten — und auf Euckens Philosophie des Geisteslebens, die ja in dem Lebensproblem die eigentliche unvermeidliche Grundlage aller Philosophie und alles Geistseins überhaupt erblickt. Ausser diesen drei besonders berücksichtigten Philosophien werden noch eine Reihe anderer philosophischer Strömungen, besonders der Marburger, dann der Heidelberg-Freiburger Kantianismus, die immanente Philosophie, die Stellung Wundts etc. in den Bereich der Darlegungen gezogen. Der eigene die Erörterung beherrschende und die schliessliche Stellungnahme zu jenen drei Hauptproblemen bestimmende Standort des Verfassers wird in einer „philosophischen Grundlegung" darzulegen unternommen. Es handelt sich in dieser Grundlegung um eine besondere Charakterisierung und Gegenüberstellung des logistischen und des psychologistischen Ansatzes in der philosophischen Weltbegreifung, und zwar derart, dass auf dem Wege einer kritischen Verständigung und Grenzregulierung dem Logismus wie dem Psychologismus ein eigentümlicher Bereich zugewiesen wird. In diesem Sinne will das Büchlein vor allem klären und aus der notwendigen Enge des einzelnen Schulstandorts heraus inbetreff dieser höchsten Fragen ein übergreifendes Verständnis innerhalb des Ganzen der Gegenwartsphilosophie anbahnen helfen. Von dieser Grundstellung aus werden im Anschluss an die prinzipiellen Wirklichkeitsvoraussetzungen jener drei besonders behandelten Philosophien Richtlinien einer metaphysischen Ausdeutung des Gottes-, Welt- und Lebensproblems festzustellen gesucht. Eine solche überragende Metaphysik scheint dem Verfasser besonders wichtig mit Rücksicht auf einen erneuten Zusammenschluss des religiösen und philosophischen Interesses im Geistesleben der Gegenwart. Die Untersuchungen schliessen mit einem Ausblick auf die besonderen Probleme der Philosophie wie der christlichen Religion, die einer eigenen Behandlung in ganz bestimmter Richtung bedürfen, um die erstrebte Verbindung religiösen und philosophischen Sinnens und Strebens auf dem Boden einer wenigstens in prinzipiellen Fragen anerkannten Weltanschauung zu ermöglichen.

Königsberg i. Pr. H. Hegenwald.

de Bra, Kurt. Beiträge zur Psychologie des Humors. Eine Studie über Stimmungszusammenhänge. Jenaer Dissertation. Borna-Leipzig 1913. (50 S.)

Bis jetzt sind zwei grundsätzlich verschiedene Lösungsversuche des Humorproblems in der Philosophie aufgetreten. Dem ästhetischen Erklärungsversuch ist es eigentümlich, dass er den Humor als die höhere oder höchste Steigerungsform der ästhetischen Modifikation des Komischen ansieht. (Vgl. beispielsweise Fr. Th. Vischer, Kuno Fischer, Th. Lipps, K. Groos.) Der metaphysisch-psychologische Erklärungsversuch geht darauf aus, zwischen dem Humor und einer bestimmt gefärbten Weltanschauung einen psychologischen Zusammenhang nachzuweisen. Lazarus, der Hauptvertreter des letzteren Lösungsversuches, drückt das Grundlegende seiner Anschauung in folgenden kurzen Sätzen aus: „So wird unsere Betrachtung also eine ästhetische sein? Mit nichten; denn dies ist unsere erste, vielleicht unerwartete Behauptung über den Humor, dass er nicht eine besondere Kunstform sei, sondern eine eigene Denkweise und Gemütsverfassung, gewissermassen eine eigene Weltanschauung" (Leben der Seele I, S. 230). Vorliegende Arbeit sucht in grundsätzlicher Annäherung an Lazarus, aber in durchaus eigener Ausarbeitung einige Bausteine herbeizuschaffen, die derjenige einmal als Material verwenden kann, der den Versuch unternehmen will, das Gebäude jener Metaphysik, die unausgesprochen dem grossen Humor zu Grunde liegt, aufzuführen. Aus einer Prüfung der Werke der grossen Humoristen ergab sich dieser Betrachtungsweise die Tatsache, dass zwischen dem Theismus und dem Humor ein Verhältnis der sozusagen organischen Abneigung und Unverträglichkeit obwaltet, wohingegen sich zwischen Pantheismus und Humor allerhand freundliche Berührungen herausstellten, wenngleich dieses Verhältnis nicht überall zu so hoher Klarheit und so starker Bewusstheit gediehen ist wie bei jenem deutschen Dichter, der das Zeug zum grössten deutschen Humoristen in sich hatte, bei Ludwig Anzengruber. (Vgl. die Person des Steinklopferhannes, die wundervollste Humoristengestalt, die je ein Künstler erschaffen!)

Es kann kein Zufall sein, dass gerade der Völkerpsychologe Lazarus die neue Bahn der Erklärung betreten hat, denn überaus vieles weist darauf hin, dass der Humor eine seelisch-rassenhafte Mitgift besonderer Völker darstellt. Es wird stets zu beachten bleiben, dass weder die Antike noch das Semitentum noch das Romanentum Werke grossen Humors gestaltet haben. (Der „Don Quijote" bildet eine gerade wegen seiner Isoliertheit so überraschende Ausnahme!) Neuzeit, Germanentum, Pantheismus, diese drei Mächte haben scheinbar erst in einer eigenartigen Konstellation zusammentreten müssen, ehe die Geburtsstunde des grossen Humors schlagen konnte. Doch mit diesen Bemerkungen ist schon über den Rahmen der Arbeit hinausgegriffen. Sei eine kurze Zusammenfassung erlaubt: Der Humor ist eine selbständige seelische Macht, die in denselben Tiefen des Seelenlebens verankert ist, wo Religion und Weltanschauung ihre Stätte haben. Die Komik kann zuweilen im Verhältnis des willkommenen Mittels zum Humor stehen, aber sie ist nicht die Wurzel und nicht die Gebärerin des Humors. Hoffentlich wird die Gelegenheit geboten, den ersten Wurf zu einem deutlichen Werke abzurunden.

Düsseldorf. K. de Bra.

Siegel, Carl, Dr., Privatdozent. Geschichte der deutschen Naturphilosophie. Akadem. Verlagsgesellschaft, Leipzig 1913. (390 S.)

Wer eine Geschichte der Naturphilosophie schreiben will, muss sich vor Allem darüber Rechenschaft geben, was er unter Naturphilosophie verstehen will. Indem Verf. sie als eine wissenschaftliche Disziplin fasst, die bewusst und nach der Naturwissenschaft auftritt, notwendig neben ihr, ja gefordert von ihr als unentbehrliche Ergänzung, kommt er dazu, zwei Hauptformen zu unterscheiden: die metaphysisch gerichtete Naturphilosophie, die zum Gegenstand die Natur selbst hat, für die sie im Gegensatz zur Naturwissenschaft aufgrund innerer Erfahrung ein Verständnis zu gewinnen sucht, und die kritische Naturphilosophie, die nicht die Natur, sondern die Wissenschaft von der Natur zum Untersuchungsobjekt macht.

Durch diese sich wohl empfehlende Einschränkung des vielfach in einem weiteren Sinne gebrauchten Begriffes Naturphilosophie und ihrer Abgrenzung gegenüber jeder Naturwissenschaft, durfte sich auch die äussere (zeitlich-ethnische) Beschränkung rechtfertigen die spezielle Betrachtung der deutschen Naturphilosophie. In ihr setzt die metaphysische, für die exakte Naturwissenschaft unmittelbar fruchtbar gewordene Naturphilosophie ein mit Joh. Kepler (der somit auch in der Darstellung den Anfang macht) und schliesst, wenn von der Gegenwartsentwicklung (die ungefähr von der Begründung des deutschen Reichs datiert werden kann und die ein kurzes Schlusskapitel in grossen Linien zu skizzieren bestimmt ist) abgesehen wird, mit einer ganz ähnlichen geistigen Physiognomie ab, mit G. Th. Fechner. Ihren Höhepunkt erreicht die metaphysische Richtung natürlich in Schelling, der neben Kant die eingehendste Würdigung erfährt. Hier gilt es vor Allem gegenüber landläufiger Aburteilung festzustellen, worin die Berechtigung und bleibende Bedeutung seiner Lehre liegt. Übrigens erscheint Schelling nur als Glied einer grossen Kette von Denkern, die von Herder über Goethe zu Schopenhauer führt. Nicht uninteressant ist dabei zu bemerken, dass selbst ein Feuerbach als Naturphilosoph enge Berührungspunkte mit den Grundanschauungen jener Romantiker besitzt.

Selbstverständlich ist übrigens jene prinzipielle Scheidung zwischen metaphysischer und kritischer Naturphilosophie nicht so aufzufassen, als ob ihre Vertreter sich in zwei getrennte Lager scheiden liessen; nicht zum geringsten Teile liegt z. B. die Bedeutung eines Goethe oder Schelling auf dem Boden einer Philosophie der Naturwissenschaft. Und Ähnliches gilt wieder umgekehrt von der Denkerreihe Leibniz, Kant, Fries, die in erster Linie als kritische Naturphilosophen erscheinen. Bei Leibniz liegt die kritische Naturphilosophie auf dem Wege zu seiner monadologischen Metaphysik, bei Kant — wenigstens dem historischen Kant — verschlingen sich aufs engste kritische und metaphysische Gedankengänge im Gebiete der Naturphilosophie ebenso, wie in seinem ganzen System. Der Historiker hat nach Ansicht des Verfassers hier gerade die Aufgabe, möglichst reinlich zu scheiden zwischen Kant, dem Entdecker des eigentlichen Kritizismus resp. eines neuen Gegenstandsbegriffs und dem Metaphysiker Kant. Für die Naturphilosophie heisst das auf der einen Seite die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes und die Antinomien (jedoch losgelöst von aller metaphysischen Verdunkelung) als allgemeinen Rahmen, die erkenntnistheoretische Begründung der Newtonschen Mechanik als Erfüllung dieses Rahmens zur Darstellung zu bringen, auf der anderen Seite Kants Teleologie — und das ist zugleich seine Philosophie des Organischen — in ihren verschiedenen Fäden auseinanderzulegen. Als der alleinige unmittelbare Fortführer der Kantischen Naturphilosophie nach diesen beiden Richtungen erscheint dann Jak. Fr. Fries, auf dessen höchst bedeutsame Lehre von den Naturtrieben hier zum Schlusse noch besonders verwiesen sein mag.

Wien-Czernowitz. Carl Siegel.

Wesselsky, Anton. Forberg und Kant. Studien zur Geschichte der Philosophie des Als ob und im Hinblick auf eine Philosophie der Tat. Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1913. (VI u. 80 S.)

Es ist etwas Beruhigendes, dass die menschliche Wahrheit warten kann, und dass sie aus noch so grosser Überwucherung, durch die Demagogie der Schulen doch wieder auftaucht. Eine solche Wiedererweckung aus der Verschollenheit bedeutet Vaihingers nicht mehr zu missende Philosophie des Als ob. Und ein solches phönixgleiches Aufsteigen aus der Asche der Vergessenheit dürfte Forbergs Schriften und Schicksal beschieden sein.

Kants Philosophie des Als ob, deren Stadien in einem Abschnitt der hier angezeigten, übrigens kurzgefassten Schrift auseinandergesetzt sind, war noch nicht dazu gelangt, ihre Grundsätze auch auf das Gebiet der praktischen Vernunft zu übertragen, als Forberg bereits in anonymen Abhandlungen, die in vorliegender Schrift wohl zum erstenmal nachgewiesen und gewürdigt werden, die Philosophie des Als ob in klarer und scharfer Weise auch auf dieses Gebiet übertrug. Ja es hat sogar den Anschein, als wäre sein Versuch einer Deduktion der Kategorien, der im Fichte-Niethammerschen Philosophischen Journal erschien,

dahingegangen, die Kategorien selbst als Fiktionen darzulegen. Jedenfalls hat Forberg in den gedachten Abhandlungen eine Auffassung des Kantischen Kritizismus bekundet, die heute erst nach Geltung ringt.

Forbergs philosophische Tätigkeit wurde jäh unterbrochen, als er durch die Veröffentlichung seiner Schrift über die Entwicklung des Begriffes Religion der Untersuchung wegen Atheismus verfallen war. Er schrieb im Grossen und Ganzen nur noch die Apologie seines angeblichen Atheismus und ungefähr vier Jahrzehnte später seinen Lebenslauf eines Verschollenen. Den Versuch über die Kategorien hat er nicht mehr vollendet. Niemand hat ihn zurückgehalten, als er sich freiwillig zurückzog, und so sind vier Jahrzehnte des Lebens eines der klarsten und begabtesten deutschen Philosophen fruchtlos vorübergegangen.

Dass Forberg diese Bezeichnung verdient, ist in der hier angezeigten Schrift noch des näheren nachgewiesen. Dort ist auch eine vielleicht erschöpfende Zusammenstellung seiner Werke gegeben.

Auch die Kritik, die seinerzeit Schulze-Aenesidem und Karl Leonhard Reinhold an Kants Philosophie des Als ob ausdrücklich übten, erscheint in der Schrift ins Klare gestellt. Es darf somit behauptet werden, dass dieselbe für die Geschichte dieser Philosophie nicht unbeträchtliches neues Material bietet.

Das angezeigte Buch hat jedoch nicht bloss philosophie-geschichtliche Darlegungen zum Inhalte, deren weitere quellenmässige Details hier nicht erörtert werden können, sondern es versucht auch zu philosophischen Ergebnissen zu gelangen.

Der Einwand, den Jacobi und Schulze-Aenesidem so erfolgreich gegen Kants Prämisse von den affizierenden Gegenständen gerichtet haben, ist wesentlich nicht verschieden von dem anderen der Unerklärbarkeit ber Verbindung der beiden heterogenen Elemente unserer Erkenntnis, nämlich des Denkens und der Anschauung. Dieselbe Frage bezw. derselbe Einwand gilt auch in Hinsicht auf das Postulat der praktischen Vernunft nach einem ins unendliche fortgehenden Progressus, nach einer persönlichen Unsterblichkeit. Auch hier wird die transzendentale (zeitliche) Anschauungsweise als für das An sich geltend vorausgesetzt. Kant selbst hat schon in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft in Hinsicht auf die Frage nach der Verbindung von Denken und Anschauung hervorgehoben, dass es hierauf keinem Menschen möglich sei, eine Antwort zu finden. Der Dualismus jener beiden heterogenen Bestandteile unserer Erkenntnis nun wird in der Schrift, die hier in Rede steht, mit der entgegengesetzten Tendenz unseres Erkenntnisvermögens in Hinsicht auf den Inhalt und den Umfang unserer Begriffe und mit einer diesbezüglichen allgemeinen Antinomie in Verbindung gebracht, deren dualistische Maxima oder Extreme von Geist und Stoff, von Gott und Welt, nicht minder heterogen sind, als die beiden Bestandteile unserer Erkenntnis selbst.

Die angezeigte Schrift nimmt nun an, dass Kant in seinem opus postumum die Vereinigung jener heterogenen Extreme, die Lösung jenes Gegensatzes durch den lebendigen Menschen proklamiert. Hierbei ist jener Teil des opus postumum gemeint, den Vaihinger im Jahre 1889 als selbständiges Werk von dem grösseren übrigen Teile des nachgelassenen Werkes über den Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik unterschieden hat.

Es würde hier zu weit führen, die bezügliche Darlegung des angezeigten Buches zu wiederholen und es muss damit genug sein, darauf hinzuweisen, dass auch die eine der beiden zu Tage gebrachten anonymen Abhandlungen Forbergs, in der er seine Philosophie des Als ob auseinandersetzt, der negativen Funktion dieser letzteren den positiven Hinweis auf die menschliche Natur anfügt.

Die epochale Bedeutung der Philosophie des Als ob wird in der hier angezeigten Schrift darin erblickt, dass sie den Menschen davon befreit, Fiktionen für Wirklichkeiten zu nehmen, und zwar Fiktionen von der weitgehenden Bedeutung, die durch den Hinweis auf Vaihingers Werk zur Genüge bezeichnet ist. Diese Philosophie ist ein unentbehrlicher Schritt auf dem Wege der Rechenschaft, die sich der Mensch über seine Lage gibt, eine Etappe auf der Bahn des Menschen zur Mündigkeit.

Allein mit jener Befreiung von verhängnisvoller Selbsttäuschung und Hypostasierung ist keineswegs Genüge geleistet. Den Boden, den die Philosophie des Als ob der „wahren Wahrheit" entzieht, an deren Stelle schon Nietzsche die „unwahre Wahrheit" gesetzt hat, dieser Boden wird damit frei für das menschliche Wesen selbst und die Logik, die in Hinsicht auf eine letzte Erkenntnis der Dinge zur Antinomie führt, zur „unwahren Wahrheit", sie wird in dem Buche proklamiert als unverbrüchlich für unser eigenes zielstrebiges Handeln: als Fundament einer lebenswesentlichen, absoluten, wenn auch subjektiven Ethik: nicht in Hinsicht auf eine Wahrheit, sondern auf die Wahrhaftigkeit.

Die hier angezeigte Schrift glaubt weder mit den letzten Auffassungen Kants, noch Forbergs im Widerspruch zu stehen, wenn sie sohin aus dem Gesichtspunkte der Kritik, die der Mensch, sei es in optimistischer, sei es in pessimistischer Richtung, wenn auch vergeblich, zu üben versucht ist, dazu gelangt, dass er, was er als Quelle seiner Kritik in sich birgt, zum Ziel sich setzt „zwar nicht in Hinsicht auf ein metaphytisch-transzendentes Sein oder Werden, wohl aber vielmehr auf das Leben; zwar nicht in Hinsicht auf die Bedeutung von Postulaten, die mehr sind als ein blosser Behelf als ob, wohl aber auf seine lebendige Tat."

Wien. Dr. Anton Wesselsky.

Entgegnung.

In der Besprechung, die Herr Dr. A. Liebert in freundlicher Weise in Nr. 4 der Kantstudien meinem Buche gewidmet hat, bemerkt er u. a., dass mein Hauptinteresse mehr auf der experimentell - psychologischen Seite der Wahrscheinlichkeits-Frage liege und dass ich der logischen Seite nicht ganz gerecht werde. Dem gegenüber erlaube ich mir anzuführen, dass meine Behandlung d. W. Problems von der exp.-psychologischen Seite sich auf eine grössere und eine kurze Anmerkung beschränkt, während der hauptsächlichste Teil der Ausführungen, also das 3. Kapitel, das die Kritik der Laplaceschen Prinzipien enthält, das W. Problem durchaus vom Standpunkt der Logik behandelt und zwar durch Aufzeigen von Beweislücken und sich ergebenden Widersprüchen,

Innsbruck. Othmar Sterzinger.

Mitteilungen.

Noch einmal Kants „Loses Blatt".

(Zu Bd. 7, 94 f.)

Von Karl Müller, Leisnig.

Auf Seite 94 f. des 7. Bandes der vorliegenden Zeitschrift teilt Herr Geheimrat Vaihinger ein in den „Lebensbildern" von Berthelt, Jäkel u. a. (4. Aufl., 1865, S. 268 f.) aufgefundenes „Loses Blatt" von Kant mit, dessen Quelle ihm jedoch unbekannt ist. Der Artikel entstammt — in abgeänderter Gestalt — dem 4. Bändchen der „Phantasiestücke und Historien" von Carl Weisflog, Dresden, Arnold 1824 (2. Aufl., Dresden und Leipzig 1839). Weisflog (geb. 1770, gest. 1828) studierte vom Jahre 1790 an in Königsberg (vgl. Goedeke, Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung, 2. Aufl., Bd. 8, S. 506, und Allgem. deutsche Biogr., Bd. 55, S. 372) und tut sich an verschiedenen Stellen seiner Werke nicht wenig darauf zugute, dass er bei Kant Philosophie gehört habe. Die Aufsätze, denen die fragliche Stelle entnommen ist, betiteln sich „Hobelspäne". In einer dieser kleinen, fast durchgängig wertlosen Skizzen spricht W. von der Lotterie. Nachdem er zunächst auf das Unmoralische der Zahlenlotterie hingewiesen hat, wobei er auch Lessing erwähnt, kommt er auf die Klassenlotterie zu reden, verteidigt ihre Existenzberechtigung und erzählt dann, wie einst in seinem und einiger anderer Studenten Beisein in dem Motherbyschen Hause auf der Kneiphöfschen Langgasse in Königsberg Kant durch das Beispiel des grossen Loses der Klassenlotterie die Begriffe „unmöglich", „möglich", „unwahrscheinlich", „wahrscheinlich" und „gewiss" anschaulich zu machen gewusst habe. Darauf fährt er fort (2. Aufl. S. 190):

„Es fällt mir nicht ein, hier jenes höchst belehrende und anmuthige Gespräch, und wie dabei auch die Begriffe von Glück und Unglück entwickelt wurden, wiedergeben zu wollen; wie könnte ich das auch! aber das Resultat davon kann ich unmöglich zurückhalten.

Man nehme an, dass eine Klassenlotterie aus sechzigtausend Loosen bestehe, und der Hauptgewinn etwa ein Gewinn von fünfzigtausend Thalern sei, so ist bei dem, welcher gar kein Loos genommen, die Unmöglichkeit, diesen Hauptgewinn zu erhalten. Dieser Unmöglichkeit steht die Gewissheit entgegen, und die hat Der, welcher alle sechzigtausend Loose genommen hätte. Innerhalb dieser Gränzen und innerhalb der Nummern, Eins und Sechzigtausend, liegt also die Möglichkeit. Diese Möglichkeit ist Unwahrscheinlichkeit von eins bis neun und zwanzigtausend neunhundert, neun und neunzig. Der, welcher dreissigtausend hätte, würde gleiche Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit, wenn er aber dreissigtausend und ein Loos nähme, die Wahrscheinlichkeit, das grosse Loos zu treffen, für sich haben. Bei nur einem Loose ist die Unwahrscheinlichkeit, bei neun und fünfzigtausend, neun hundert, neun und neunzig die Wahrscheinlichkeit am grössten, jene gränzt unmittelbar an die Unmöglichkeit, diese ebenso an die Gewissheit. Allein wenn nun im Glücksrade nur noch zwei Loose wären, eins davon eine Niete, und eins der Hauptgewinn, im andern Rade

wären aber auch nur noch zwei Nummern, von denen eine die Deinige wäre; welche Hoffnung oder Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit hättest Du, das grosse Loos zu erhalten? — Hier würde, um diese Frage beantworten zu können, die Anwendung noch eines Begriffes Platz greifen müssen, nämlich des Begriffes von Dem, was wir Glück nennen."

Dass diese Auslassung bis hierher, so selbstverständlich ihr Inhalt uns heutzutage anmuten mag, — wenn auch nicht dem Wortlaute, was nach den einleitenden Worten Weisflogs ausgeschlossen erscheint, so doch sicher dem Sinne nach — echt Kantisch sein kann, hat schon Vaihinger im Anschluss an das oben erwähnte „Lose Blatt" betont. W. fährt nun, indem er, was nicht ohne Bedeutung ist, eine neue Zeile beginnt, folgendermassen fort:

„Hast Du in Deiner Jugend, wenn Andere lose Streiche machten, die Zeche allein bezahlen müssen; ist Dir in der Regel die Butterschnitte auf die geschmierte Seite aus der Hand in den Sand gefallen; hast Du gewöhnlich den rechten Stiefel an den linken Fuss gezogen; sind Dir Andere zuvorgekommen und haben Dir vor dem Munde weggeschnappt, was Du mühsam Dir zum eigenen Genusse vorbereitet; hast Du, wenn Du Dich vor der Geliebten recht niedlich machen wolltest, Dich in der Regel blamiert; bist Du gar, als Du auf dem Rasen spazirtest, auf den Rücken gefallen und hast die Nase gebrochen; — o weh! — Du Armer! Du hast Das, was man „Unglück" nennt, und Deine Nummer wird gewiss die Niete treffen.

Sind aber vor und hinter Dir Ziegel vom Dache gefallen, ohne Dich zu treffen; hast Du das Goldstück gefunden, das zehn mit Dir suchten; sind Dir die Nothlügen bei Deinen kleinen Schelmereien treuherzig geglaubt worden; hat man Dich im Examen gerade nach Dem gefragt, was Du erst heute durchstudirt; bist Du in der Regel so eben bei'm Thorschlusse noch herein- oder hinausgekommen; hast Du Schanzen und Redouten erstürmt mit heiler Haut, oder bist Du gar Stabsoffzier geworden, ohne je das fatale Pulver gerochen zu haben; o — Du Beneidenswerther! Du hast Glück und das grosse Loos trifft keine Nummer als die Deinige".

In diesem Tone geht es dann noch einige Seiten fort. Dass diese eben angeführte Stelle aus den Weisflogschen Schriften die Quelle für das Lesestück in den oben zitierten „Lebensbildern" abgegeben hat, ist wohl zweifellos. Einerseits ist die Satzkonstruktion hier stellenweise concinner. So heisst es im letzten Satz des zweiten Absatzes richtig „nämlich des Begriffes", während in Bd. 7, S. 94 vorliegender Zeitschrift nach den „Lebensbildern" falsch „der Begriff" steht. Andererseits sind die Beispiele W.s zahlreicher und offensichtlich ursprünglicher, während sie in dem für die Hand des Schülers bestimmten Buche zum Teil abgeändert, zum Teil ausgelassen wurden. Dass aber die letzten 2 Absätze auch von Kant herrühren sollten, ist sehr unwahrscheinlich. Mögen auch, wie unser Schriftsteller andeutet, in Kants Gegenwart „die Begriffe von Glück und Unglück entwickelt" worden sein. Das vorliegende trägt jedenfalls zu deutlich Weisflogsches Gepräge. Die Sätze sind ganz nach seinem Muster angelegt, langatmig und umständlich. Auch die beigebrachten, behaglich angehäuften Beispiele sind echt Weisflogisch: oft trivial und nicht selten läppisch, wo er witzig sein will. Und so kann denn nur das als sicher gelten: Die Erläuterung der Begriffe „Möglichkeit", „Unmöglichkeit", „Wahrscheinlichkeit" usw. durch das Beispiel vom grossen Los geht jedenfalls auf eine persönliche

Erörterung Kants zurück, das übrige aber, die Definition des „Glückskindes“ und des „Unglücksvogels“, ist wertloses Beiwerk, das wohl bei einem so unbedeutenden Schriftsteller, wie Weisflog einer war, nicht wundernehmen, aber doch kaum einem Kant zugeschrieben, am allerwenigsten als im authentischen Wortlaut überliefert betrachtet werden darf.

Eine Kundgebung zu Gunsten der Erhaltung philosophischer Lehrstühle.

Nachdem die philosophischen Lehrstühle zum teil dadurch eine schmerzliche Einbusse erlitten haben, dass man sie ultramontaner Konfessionalisierung preisgab, sind sie zum teil auch in den letzten Jahren dadurch der Philosophie entzogen worden, dass man sie mit Psychologen besetzte. Dagegen wendet sich nun nachstehende Erklärung:

Die unterzeichneten Dozenten der Philosophie an den Hochschulen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sehen sich zu einer Erklärung veranlasst, die sich gegen die Besetzung philosophischer Lehrstühle mit Vertretern der experimentellen Psychologie wendet.

Das Arbeitsgebiet der experimentellen Psychologie hat sich mit dem höchst erfreulichen Aufschwung dieser Wissenschaft so erweitert, dass sie längst als eine selbständige Disziplin anerkannt wird, deren Betrieb die volle Kraft eines Gelehrten erfordert. Trotzdem sind nicht eigene Lehrstühle für sie geschaffen, sondern man hat wiederholt Professuren der Philosophie mit Männern besetzt, deren Tätigkeit zum grössten Teil oder ausschliesslich der experimentellen Erforschung des Seelenlebens gewidmet ist. Das wird zwar verständlich, wenn man auf die Anfänge dieser Wissenschaft zurückblickt, und es war früher wohl auch nicht zu vermeiden, dass beide Disziplinen von einem Gelehrten zugleich vertreten wurden. Mit der fortschreitenden Entwicklung der experimentellen Psychologie ergeben sich jedoch daraus Übelstände für alle Beteiligten. Vor allem wird der Philosophie, für welche die Teilnahme der akademischen Jugend beständig wächst, durch Entziehung von ihr allein gewidmeten Lehrstühlen eine empfindliche Schädigung zugefügt. Das ist um so bedenklicher, als das philosophische Arbeitsgebiet sich andauernd vergrössert, und als man gerade in unsern philosophisch bewegten Zeiten den Studenten keine Gelegenheit nehmen darf, sich bei ihren akademischen Lehrern auch über die allgemeinen Fragen der Weltanschauung und Lebensauffassung wissenschaftlich zu orientieren.

Nach diesem Allen halten es die Unterzeichneten für ihre Pflicht, die philosophischen Fakultäten sowie die Unterrichtsverwaltungen auf die hieraus erwachsenden Nachteile für das Studium der Philosophie und Psychologie hinzuweisen. Es muss im gemeinsamen Interesse der beiden Wissenschaften sorgfältig darauf Bedacht genommen werden, dass der Philosophie ihre Stellung im Leben der Hochschulen gewahrt bleibt. Daher sollte die experimentelle Psychologie in Zukunft nur durch die Errichtung eigener Lehrstühle gepflegt werden, und überall, wo die alten philosophischen Professuren durch Vertreter der experimentellen Psychologie besetzt sind, ist für die Schaffung von neuen philosophischen Lehrstühlen zu sorgen.

Prof. v. Aster (München) — Dr. Baensch (Strassburg i. E.) — Prof. Barth (Leipzig) — Prof. Bauch (Jena) — Dr. Bergmann (Leipzig) — Dr. Braun (Münster) — Prof. v. Brockdorff (Kiel) — Dr. Brunstäd (Erlangen) — Dr. Brunswig (München) — Dr. v. Bubnoff (Heidelberg) — Dr. Cassirer (Berlin) — Prof. Cohen (Marburg) — Prof. J. Cohn (Freiburg i. B.) — Prof. Cornelius (Frankfurt a. M.) — Prof. Deussen (Kiel) — Prof. Dinger

(Jena) — Prof. Drews (Karlsruhe) — Prof, Driesch (Heidelberg) — Dr. Eleutheropulos (Zürich) — Prof. Erhardt (Rostock) — Dr. Ehrenberg (Heidelberg) — Prof. Eucken (Jena) — Dr. Ewald (Wien) — Prof. Falckenberg (Erlangen) — Dr. A. Fischer (München) — Dr. Focke (Posen) — Prof. Freytag (Zürich) — Dr. Frischeisen-Koehler (Berlin) — Dr. Geiger (München) — Prof. Geyser (Münster) — Prof. Goedeckemeyer (Königsberg) — Prof. Goldstein (Darmstadt) — Dr. Gomperz (Wien) — Dr. Görland (Hamburg) — Dr. Groethuysen (Berlin) — Prof. Güttler (München) — Dr. Guttmann (Breslau) — Dr. Häberlin (Basel) — Dr. Hammacher (Bonn) — Dr. Hartmann (Marburg) — Prof. Hemann (Basel) — Dr. Henning (Braunschweig) — Prof. Hensel (Erlangen) — Dr. Heyfelder (Tübingen) — Prof. Hönigswald (Breslau) — Prof. Husserl (Göttingen) — Dr. Jacoby (Greifswald) — Prof. Jerusalem (Wien) — Prof. Jodl (Wien) — Prof. Joël (Basel) — Dr. Kabitz (Breslau) — Prof. Kinkel (Giessen) — Dr. Klemm (Leipzig) — Dr. Köster (München) — Dr. Kroner (Freiburg i. B.) — Dr. Kuntze (Berlin) — Prof. Lask (Heidelberg) — Prof. Lasson (Berlin) — Prof. Lehmann (Posen) — Prof. Leser (Erlangen) — Dr. Lessing (Hannover) — Dr. Linke (Jena) — Prof. G. F. Lipps (Zürich) — Prof. Medicus (Zürich) — Dr. Mehlis (Freiburg i. B.) — Dr. Menzel (Kiel) — Prof. Menzer (Halle) — Prof. Messer (Giessen) — Dr. Metzger (Leipzig) — Dr. Meyer (München) — Prof. Misch (Marburg) — Prof. Natorp (Marburg) — Dr. Nelson (Göttingen) — Dr. Nohl (Jena) — Prof. Pfänder (München) — Prof. v. d. Pfordten (Strassburg i. E.) — Prof. Rehmke (Greifswald) — Dr. Reinach (Göttingen) — Dr. Reininger (Wien) — Prof. Rickert (Freiburg i. B.) — Prof. Riehl (Berlin) — Prof. Ritter (Tübingen) — Dr. Ruge (Heidelberg) — Dr. Schlick (Rostock) — Prof. Schmekel (Greifswald) — Prof. F. A. Schmid (Heidelberg) — Prof. H. Schneider (Leipzig) — Dr. Schrempf (Stuttgart) — Prof. Schwarz (Greifswald) — Dr. Seidel (Zürich) — Dr. Siegel (Wien) — Prof. Simmel (Berlin) — Prof. Spitta (Tübingen) — Prof. Spitzer (Graz) — Prof. Spranger (Leipzig) — Prof. Tönnies (Kiel) — Prof. Uphues (Halle) — Dr. Utitz (Rostock) — Prof. Vaihinger (Halle) — Dr. Verweyen (Bonn) — Prof. Wahle (Czernowitz) — Prof. Wallaschek (Wien) — Dr. Weidenbach (Giessen) — Prof. Wentscher (Bonn) — Prof. Wernicke (Braunschweig) — Prof. Willmann (Prag) — Prof. Windelband (Heidelberg).

Nachtrag zur 2. Auflage der „Philosophie des Als Ob".

Durch ein Versehen in Folge meines Augenleidens sind einige Nachträge zu den „Vorbemerkungen zur Einführung" in der 2. Auflage meiner „Philosophie des Als Ob" im Druck unberücksichtigt geblieben. Ich bitte die Besitzer resp. Benützer des Buches auf S. XII folgenden Zusatz einzufügen:

Als Solche, welche schon auf einzelnen Gebieten ähnliche Gedanken vor mir ausgesprochen haben, erwähne ich noch ganz besonders Prof. D. Dr. Georg Runze und seine verschiedenen bedeutsamen religionsphilosophischen Werke, spez. „Sprache und Religion" (1889); ferner W. Pollack und M. Schlesinger. H. Vaihinger.

Ein ungedrucktes Gedicht Otto Liebmanns.[1])

Ich bin das All, unendlich, wie der Raum,
Durch alle Sternensphären ausgegossen
Endlose Kraft und grenzenloser Geist,
Dem der Gestalten Überfüll' entsprossen;

Ein unerschöpflich Wesen, dessen Schoss
Unzähl'ge Kinder an das Licht geboren
Und sie ernährt mit eignem Saft und Blut,
Ich bin in Euch, ihr seid mir nicht verloren.

Ich war, eh noch der feurige Weltendunst
In's Funkenmeer der Sterne war zerstoben
Eh' aus dem Staubkorn, das ihr Erde nennt
Das Urgeschlecht der Ahnen sich erhoben.

Ich werde sein, wenn kein Gedächtnis mehr
Das je Gescheh'ne aufbewahrt in Bildern,
Wenn kühne Neugier nicht mehr Gräber stört,
Um ihr Geheimnis öffentlich zu schildern,

Wenn alle Abschiedstränen sind versiegt,
Weil Kinder fehlen Eltern zu beweinen,
Wenn es so ist, als wäre nichts geschehn . . .

---

[1]) Otto Liebmann hat einen, soweit sich das bis jetzt feststellen lässt, nicht unerheblichen Bestand von Manuskripten hinterlassen. Ausser den Manuskripten seiner von ihm selbst veröffentlichten Werke befinden sich darunter diejenigen seiner Vorlesungshefte, Abhandlungen, Artikel, Dispositionen, Notizen, Aphorismen etc. Gesichtet ist der Nachlass noch nicht. Es lässt sich darum auch noch nicht entscheiden, ob er vieles enthalte, dessen Veröffentlichung im Sinne des verstorbenen Denkers wäre. Einstweilen hat Frau Geheimrat Liebmann das vorstehende Gedichtfragment den Kantstudien zur Veröffentlichung übergeben, wofür wir ihr auch hier unseren verbindlichsten Dank zum Ausdruck bringen. B. B.

Die ersten neun Jahre der Kantgesellschaft.[1]

1. Allgemeines.

Die Kantgesellschaft ist gelegentlich der hundertsten Wiederkehr des Todestages Kants (12. Februar 1904) auf Anregung von Professor Dr. Vaihinger in Halle von Freunden der Kantischen Philosophie gegründet worden mit dem Zweck, „das Studium der Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten". Die konstituierende Versammlung fand statt am 22. April 1904 (Kants Geburtstag), in welcher die Statuten beschlossen worden sind. Die Gesellschaft ist in das Vereinsregister eingetragen worden. Nach den Statuten ist dauernder Vorstand der jeweilige Kurator der Universität Halle, z. Z. Geheimer Ober-Regierungsrat Meyer. Dem Verwaltungsausschuss, dem früher auch die dann nach Berlin resp. Hamburg berufenen Proff. Riehl und Meumann, sowie die unterdessen verstorbenen Proff. Busse und Ebbinghaus angehört haben, besteht z. Z. aus Prof. Dr. Menzer, Prof. Dr. Krueger, Geh. Rat Prof Dr. Stammler, Geh. Rat Direktor der Univ.-Bibl. Dr. Gerhard, Geh. Rat Dr. Lehmann, Generalarzt Prof. Dr. med. et phil. (h. c.) Kern, sowie aus dem Unterzeichneten Prof. Vaihinger, der seit 9 Jahren das Amt des Geschäftsführers bekleidet hat, und dem stellvertr. Geschäftsführer Dr. Liebert. Die Kantgesellschaft wird im Personalverzeichnis der Universität Halle-Wittenberg geführt. Die Gesellschaft hat teils Dauermitglieder, welche einen einmaligen Beitrag bezahlen, der zur Kantstiftung verwendet wird, teils Jahresmitglieder, welche einen jährlichen Beitrag von 20 M. entrichten.

2. Kantstiftung.

Dieser aus den Beiträgen von ca. 350 Dauermitgliedern errichtete Fond betrug am 12. Februar 1904 bei der hundertjährigen Kantfeier **10000** M. Bis zum 22. April 1904, zum Tage der konstituierenden Versammlung, war der Fond auf **15000** M. gestiegen. Ein Jahr darauf, am 22. April 1905, hatte sich der Fond wiederum um 10000 Mark vermehrt und war auf **25000** M. gestiegen Der Fond beträgt jetzt **40710** M. Der Fond ist der Universität Halle als Eigentum überwiesen worden und wird von derselben verwaltet. Die Zinsen werden der Kantgesellschaft zu deren Zwecken eingehändigt und betrugen im vergangenen Jahre 1200 M.

---

[1]) *Kurzer Bericht, erstattet auf Veranlassung des Vorstandes der Kantgesellschaft, Herrn Geh. Ober-Reg.-Rat Meyer, Kurator der Universität Halle, an das Königl. Preuss. Kultusministerium.*

3. Jahresmitglieder.

	Mitglieder	Jahresbeiträge		Mitglieder	Jahresbeiträge
1904:	79	M. 1580	1909:	246	M. 4920
1905:	102	M. 2040	1910:	349	M. 6980
1906:	118	M. 2360	1911:	453	M. 9060
1907:	154	M. 3080	1912:	606	M. 12129
1908:	191	M. 3820			

In Anbetracht der Höhe des Jahresbeitrags (20 M.) ist diese Zahl sehr beträchtlich, denn andere Gesellschaften nehmen erheblich weniger Jahresbeitrag, so z. B. die Goethegesellschaft 10 M., bieten dafür freilich auch viel weniger als die Kantgesellschaft. Denn deren Jahresmitglieder erhalten gratis und franko zugesandt nicht nur die „Kantstudien" (jährlich vier Hefte im Umfang von ca. 30—35 Bogen, welche im Buchhandel 12 M. kosten), sondern auch die dazu gehörigen Ergänzungshefte (jährlich etwa vier im Umfang von ca. 25 bis 33 Bogen, welche im Buchhandel ca. 15 bis 20 M. kosten), ferner noch von jetzt ab auch die „Neudrucke seltener philosophischer Werke des 18. u. 19. Jahrhunderts", wovon voraussichtlich jährlich 1—2 Bände im Wert von je 5 bis 8 M. erscheinen werden und endlich die aus den in Berlin veranstalteten Vortragsabenden hervorgehenden Vorträge, jährlich etwa 3—4 Vorträge von je 2—3 Bogen.

4. „Kantstudien" nebst Ergänzungsheften.

Als hauptsächliches Mittel, um ihren Zweck zu erreichen, „das Studium der Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten", betrachtet die Kantgesellschaft in erster Linie die Unterstützung der Zeitschrift „Kantstudien", welche jetzt von dem Universitäts-Professor Dr. Bauch in Jena, unter Mitwirkung von Prof. Dr. Vaihinger in Halle, herausgegeben werden. Um den „Kantstudien" ein grösseres Schwergewicht zu geben, sind noch seit dem Jahre 1906 Ergänzungshefte zu denselben eingerichtet worden. Jedes Ergänzungsheft enthält eine grössere abgeschlossene Abhandlung für sich. Eine Übersicht über die Tätigkeit der Kantgesellschaft nach dieser Seite hin gibt folgende Tabelle:

1904: Kantstudien Bd. IX (578 S.), darin das grosse Festheft zu Kants Todestag 12. Februar 1904 (350 Seiten nebst vier Abbildungen). Sonderdruck des Festhefts als Festschrift u. d. T. „Zu Kants Gedächtnis".

1905: Kantstudien Bd. X (600 S.), darin ein eigenes Festheft zu Schillers hundertstem Todestag, das ebenfalls als eigene Festschrift erschienen ist u. d. T. „Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant". (166 S. und 3 Abbildungen.)

1906: Kantstudien Bd. XI (495 S.) und dazu Ergänzungsheft 1 bis 3 (296 S.) (von Guttmann, Oesterreich und Döring).

1907: Kantstudien Bd. XII (474 S.) und dazu Ergänzungsheft 4 bis 7 (492 S.) (von Kertz, Fischer, Aicher und Dreyer).

1908: Kantstudien Bd. XIII (518 S.) und dazu Ergänzungsheft 8 bis 11 (477 S.) (von O'Sullivan, Rademaker, Amrhein und Müller-Braunschweig).

1909: Kantstudien Bd. XIV (578 S.) und dazu Ergänzungsheft 12 bis 15 (486 S.) (von Bache, Kremer, Ernst, Hessen).

1910: Kantstudien Bd. XV (563 S.) und dazu Ergänzungsheft 16—20 (442 S.) (von Ristitsch, Wiegershausen, Toll, Mugdan, v. Zynda).

1911: Kantstudien Bd. XVI (538 S.) und dazu die Ergänzungshefte 21—24 (449 S.) (von Frank, Mechler, Buzello, Uebele).

1912: Kantstudien Bd XVII (530 S.) und dazu die Ergänzungshefte 25—28 (401 S.) (von Sternberg, Lanz, Breuer, Schmitt-Wendel).

An Honoraren für die Mitarbeiter an den **Kantstudien,** deren Herstellungskosten die Firma Reuther & Reichard in Berlin trägt, haben wir folgende Summen gezahlt:

1904:	791 M.	1909:	1225 M.
1905:	1170 M.	1910:	1249 M.
1906:	1062 M.	1911:	1229 M.
1907:	966 M.	1912:	1453 M.
1908:	917 M.		

Für die Herstellung, Herausgabe und Versendung der obenerwähnten **Ergänzungshefte,** deren Herstellungskosten die Kantgesellschaft selbst trägt, haben wir ausgegeben:

1906:	1339 M.	1910:	2384 M.
1907:	2308 M.	1911:	3195 M.
1908:	2068 M.	1912:	2784 M.
1909:	2279 M.		

In den „Kantstudien" IX bis XVI, sowie in den Ergänzungsheften haben wir ausserdem noch 25 Porträts von Kant und Kantianern u. s. w. veröffentlicht, für die wir im Ganzen ausgegeben haben: 694 M.

5. Neudrucke.

Auf Anregung von Prof. Menzer-Halle veranstaltet die Kantgesellschaft „Neudrucke seltener philosophischer Werke des 18. und 19. Jahrhunderts", welche zum Verständnis der Kantischen Philosophie und ihrer Geschichte dienen. Es handelt sich dabei um wichtige Dokumente der Geschichte der Philosophie, welche aus dem Buchhandel verschwunden sind, deren Studium aber doch unentbehrlich ist. Bis jetzt sind erschienen: 1. Band: Aenesidemus von G. E. Schulze (1792) XVIII u. 351 S. M. 5.—, geb. M. 6.— (herausgegeben von Dr. A. Liebert). 2. Band: Kant und die Epigonen (1865) von Otto Liebmann, XVI u. 240 S. M. 4.—, geb. M. 5.— (herausgegeben von Prof. Dr. Bauch.) 3. Band: Versuch einer neuen Logik. Von Salomon Maimon (1794) XL u. 448 S. M. 7.50, geb. M. 8.50 (herausgegeben von Dr. B. C. Engel).

6. Sonstige Veranstaltungen.

1. Beisteuer zum Druck einer Dissertation im Jahre 1905: 254 M.

2. Verteilung der „Kantstudien" an Institute und Bibliotheken: in Heidelberg, Halle, Graz, Jena, Tübingen, Rostock, Marburg. Auslagen hierfür: 509 M.

3. Delegation des Redakteurs der Kantstudien, Universitätsprofessor Dr. Bauch, nach Heidelberg zum Internationalen Philosophischen Kongress: 150 M.

4. Ernennung des Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., Ehrenbürger dieser Stadt, zum Ehrenmitglied, welcher die Kantstudien und die Kantgesellschaft seit vielen Jahren in verständnisvollster Weise durch mannigfache Beweise innerer selbsttätiger Anteilnahme gefördert hat.

5. Schaffung eines Dispositionsfonds: Bis jetzt 3500 M.

6. Ehrengabe an einen Gelehrten Kantischer Richtung: 500 M.

7. Veranstaltung einer Stammler-Ehrung zum 22. April 1909 und Beitrag zu einer von demselben zu stellenden Preisaufgabe: 242 M.

8. Veranstaltung von Vorträgen bei den Jahresversammlungen. Vortragende 1911: Prof. Menzer-Halle; 1912: Prof. Natorp-Marburg.

9. Unterstützung des Bibliographischen Handbuches: „Die Philosophie der Gegenwart“ von Priv.-Doz. Dr. A. Ruge (400 M.).

10. Veranstaltung regelmäßiger Zusammenkünfte von Mitgliedern der Kantgesellschaft in Berlin, nebst Vorträgen. Schriftführer Dr. Liebert.

Von diesen Vorträgen sind bis jetzt erschienen:

Nr. 1–2: Dr. Max Frischeisen-Koehler, Das Realitätsproblem. 98 S. M. 2.—.

Nr. 3: Dr. Fr. Kuntze, Denkmittel der Mathematik im Dienst der exakten Darstellung erkenntniskritischer Probleme. 31 S. M. 1.—.

Nr. 4: Obergeneralarzt Prof. Dr. B. Kern, Einleitung in die Grundfragen der Aesthetik. 36 S. M. 1.—.

7. Ausschreibung von Preisaufgaben.

1. **Kant-Aristoteles-Preisaufgabe:** „*Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*“. I. Preis: 600 M., II. Preis: 400 M. (gestiftet) von der Kantgesellschaft selbst). Themasteller: Prof. Dr. Riehl. Preisrichter: die Proff. Riehl, Heinze, Vaihinger. Preisträger: Dr. Sentroul, Dr. Aicher.

2. **Walter Simon-Preisaufgabe:** „*Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des XVIII. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*“. I. Preis: 1000 M., II. Preis: in Form eines Accessitpreises ebenfalls 1000 M., III. Preis: 300 M. (gestiftet von Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr.). Themasteller: Prof. Dr. Walter Simon. Preisrichter: die Proff. Natorp, Ziegler, Menzer. Preisträger: Dr. Kremer, Dr. Lempp, Dr. Wegener.

3. **Karl Güttler-Preisaufgabe:** „*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?*“ I. Preis: 1500 M., II. Preis: 1000 M. (gestiftet von Professor Dr. Karl Güttler in München). Themasteller: Prof. Dr. Güttler. Preisrichter: die Proff. Husserl, Hensel, Messer.

4. **Rudolf Stammler-Preisaufgabe:** „*Das Rechtsgefühl erkenntniskritisch und psychologisch untersucht, in der Geschichte der Rechtsphilosophie bis zum ersten Auftreten verfolgt und in seiner Bedeutung für die Theorie und Praxis des heutigen Rechts dargelegt*“. I. Preis: 1500 M., II. Preis: 800 M. (gestiftet von Schülern, Freunden und Verehrern Stammlers im Verein mit der Kantgesellschaft). Themasteller: Prof. Dr. Stammler. Preisrichter: die Proff. Stammler, Huber, Natorp.

5. **Wahrheitsbegriff-Preisaufgabe:** „*Kants Begriff der Wahrheit und seine Bedeutung für die erkenntnistheoretischen Fragen der Gegenwart.* I. Preis: 1500 M., II. Preis: 1000 M. (gestiftet von Geh.-Rat Prof. Dr. Imelmann, Stadtrat a. D. Prof. Dr. Walter Simon, Ehrenmitglied der Kantgesellschaft, Direktor Dr. von Gwinner, Dr. Jaffé, Dr. jur. Faber, Prof. Dr. v. Lippmann, Dr. H. Prager). Themasteller: Prof. Dr. Vaihinger. Preisrichter: die Proff. Falckenberg, Menzer, Hönigswald.

6. **Ed. v. Hartmann-Preisaufgabe:** „*Eduard von Hartmanns Kategorienlehre und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart*“. I. Preis: 1500 M., II. Preis: 1000 M. (gestiftet von Frau Alma von Hartmann). Themasteller: Prof. Dr. Vaihinger. Preisrichter: die Proff. Windelband, Bauch, Cohn.

Halle a. S. u. Berlin, im Sommer 1913.

Die Geschäftsführung der Kantgesellschaft
H. Vaihinger. A. Liebert.

Kantgesellschaft.

Rudolf Stammler-Preisaufgabe.

Das Rechtsgefühl.

Es ist dieser Begriff erkenntniskritisch und psychologisch zu untersuchen, sein Auftreten in der Geschichte der Rechtsphilosophie zu erörtern und seine Bedeutung in der Theorie und Praxis des heutigen Rechts darzulegen.

Urteil des Preisrichterkollegiums über die 6 eingelaufenen Bewerbungsschriften.

1.

Als beste Arbeit erscheint die Abhandlung mit dem Motto: „Das Gesetz ist nicht Schranke, sondern Befreiung, darum ist die Sphäre der Eigentümlichkeit unantastbar (Steffens)". Sie ist eine Leistung von guter wissenschaftlicher Bedeutung und namentlich im ersten Teile eine wertvolle Arbeit. Sie fusst auf einer scharf ausgeprägten Unterscheidung: auf der des intellektuellen und des emotionellen Momentes in dem Begriffe des Rechtsgefühls. In der ersten Richtung würde Rechtsgefühl eine vorwissenschaftliche Stufe der Rechtserkenntnis bedeuten, nach der anderen Seite hin wird es in dem Sinne der Liebe und der Begeisterung für das Recht oder auch von dem Pathos der Rechtsidee genommen. Die vorgelegte Arbeit richtet ihre Untersuchung auf das Rechtsgefühl in der zweiten Bedeutung. Die beiden Momente gehen durchaus nicht einander parallel. Tiefe des Rechtsgefühls besagt etwas anderes, als Tiefe der Rechtserkenntnis oder der Rechtsbeurteilung. Wenn danach in der jetzigen Untersuchung die emotionelle Seite als das Wesentliche angesehen wird, so wird deshalb versucht, eine Analyse des Rechtsgefühls zu geben, die zu den letzten psychischen Elementen vordringen soll, aus denen es sich zusammensetzt. Nun lehnt sich jede Erörterung über das Gefühl an die Erscheinungen von Lust und Unlust an; folglich wird eine Psychologie des Rechtsgefühls die Besonderheit wiederzugeben haben, die das Gefühl durch die Verknüpfung mit einem bestimmten Rechtsinhalte darstellt. Der Verfasser analysiert diese Möglichkeit psychologisch in gründlicher Weise und mündet in dem Ergebnisse, dass das Rechtsgefühl zu den moralischen Gefühlen höchster Art gehört, wesentlich vereint mit dem Machtgefühl. In der sich hieran anschliessenden Ausführung richtet der Verfasser das Augenmerk vornehmlich auf die Idee des Rechtes, auf die Gerechtigkeit, stellt dagegen die Psychologie des Begriffes Recht

zurück. In jener Hinsicht bietet er aber wieder beachtenswerte Bemerkungen. Er betont, dass sich das Rechtsgefühl auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung, bei dem Einzelnen, wie bei den Völkern, mit Leistungen von verschiedenem Werte zufrieden geben kann; und es wird auch der Mangel an Gerechtigkeit in verschieden intensiver Weise schmerzlich empfunden und durch den Schmerz in verschiedener Weise zur wahrhafteren Erfüllung der Forderung der Gerechtigkeit der Impuls gegeben. Soll das Rechtsgefühl seine treibende Kraft zu der Fortbildung von richtigem Rechte bewähren, so muss es mit starker Empfindlichkeit für die Mängel und Härten eines gegebenen Rechtes verbunden sein. Dieses Gefühl des Schmerzes und des Mitleides kann durch keine bloss intellektuelle Erfassung derartiger Mängel ersetzt werden. Das Rechtsgefühl wird in jedem konkreten Falle nur dann befriedigt, wenn der zugrunde liegende Sachverhalt richtig und vollkommen erfasst wird; — ein Gedanke, den der Verfasser mit grossem Scharfsinn aus der allgemeinen Lehre der Gefühle her des näheren ausführt. Die dann folgende Erörterung über das Eingreifen des Machtgefühls als wesentliche Art des Rechtsgefühls hätte sich an die selbstherrliche Art des Rechtsgedankens schärfer anlehnen und zugleich die nun nötige Einfügung der rechtlich unterstellten Menschen hervorheben können. — Der zweite Teil bringt erkenntnistheoretische und logische Folgerungen aus der Psychologie des Rechtsgefühls. Der Wert eines jeden Gefühls liegt in der treibenden Kraft, die es auf die Leistungen des Individuums im weitesten Sinne übt. Einen eigenen Erkenntniswert dagegen bietet es von sich aus nicht. Aller Erkenntnisinhalt ist immer das Ergebnis intellektueller Vorgänge, die von den Gefühlen und Affekten angeregt, gefördert und auch vertieft werden können, denen aber die emotionellen Vorgänge an sich keinen materiellen Zuwachs liefern. Trotzdem sind die letzteren von allergrösster Wichtigkeit; gerade auch im Rechte. Nur dort, wo mit einer rechtlichen Erörterung ein so lebhaftes Gefühl erregt wird, als handle es sich um die wichtigsten eigenen Lebensinteressen, wird jeder Zweifel an der „Realität" der einzelnen Vorgänge im Rechtsstreite von vornherein ausgeschaltet sein. Dann, aber auch nur dann wird das Rechtsgefühl seine volle Kraft entfalten können. Zu seiner Bewährung ist nötig: Bestimmtheit und Schärfe der rechtlichen Begriffe, sichere Feststellung des Tatbestandes; eine methodische Durchführung des Syllogismus, in dem ein besonderer Rechtsfall unter das Gesetz gebracht wird. — Der dritte Teil der Abhandlung führt die Überschrift: Zur Geschichte des Rechtsgefühls. Es ist schliesslich eine kleine Geschichte der Rechtsphilosophie geworden, die der Verf. hier bietet. Sie ist mit Sorgfalt gearbeitet. Die blosse Berichterstattung, die in der chronologischen Reihe durchgeführt wird, ermüdet etwas; und die Beziehung der einzelnen rechtsphilosophischen Meinungen gerade zu dem Rechtsgefühl in seiner Eigenart tritt nicht immer sichtbar hervor.

Eine volle Lösung und erschöpfende Erledigung des Problems ist nun zwar von der besprochenen Arbeit nicht geliefert worden. Gegen einzelne der dortigen Aufstellungen, besonders in der Lehre von dem Gefühl im allgemeinen werden leicht Bedenken erhoben werden. Die psychologischen Ausführungen bleiben zu sehr im individualpsychologischen

stecken, während eine sozialpsychologische Erörterung hier angebracht ist, zu deren Begründung freilich, wie oben schon angedeutet, auf den Begriff des Rechtes schärfer eingegangen werden muss. Der zweite Teil regt den Wunsch nach weiterer und genauerer Ausführung an, während der dritte Teil, wie vorhin bemerkt, das eigentliche Thema nicht immer genau trifft.

Dem gegenüber darf aber nicht übersehen werden, dass literarische Vorarbeiten über das Rechtsgefühl so gut wie gar nicht bestehen. Für den jetzigen Stand der Forschung bedeutet die vorgelegte Arbeit einen bemerkenswerten wissenschaftlichen Fortschritt. Er liegt schon in der eingangs hervorgehobenen Unterscheidung des zweifach möglichen Auftretens des Rechtsgefühls: als undeutliche Erkenntnis und als ein die Rechtserkenntnis begleitender emotioneller Vorgang. Den einmal festgestellten Unterschied hält der Verfasser in ganz vortrefflicher Weise fest und führt ihn mit bewusster Deutlichkeit durch. Hierdurch allein erscheint eine Klarheit über unser Thema ermöglicht, und schon dadurch hat sich der Verfasser ein bleibendes Verdienst erworben. Die Arbeit erscheint ob des Schrittes, den sie in förderlicher Weise über den jetzigen Stand unserer Erkenntnis hinaus tut, des ersten Preises würdig.

2.

An zweiter Stelle ist die Arbeit mit dem Motto: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen (Kant)" lobend zu erwähnen. Sie kann als die gedankenschärfste der eingegangenen Abhandlungen bezeichnet werden. Der Verfasser legt das Hauptgewicht auf eine erkenntniskritische Erwägung. Nach ihm baut sich die Erkenntnis in zwei Gebieten auf, den räumlichen Gegenständen .und den psychischen Zuständen. Ihnen entsprechen das Vorstellen im engeren Sinne und das Empfinden. Beide Gebiete sind nach immer allgemeiner aufsteigenden Begriffen zu ordnen und stellen jeweils im Bilde eine Pyramide dar, an deren Spitze einmal das „Ding", auf der andern die „Idee" (nicht im hergebrachten Sinne) steht. Das Rechtsgefühl hat neben sich die egoistische Form der Willkür. Beide steigen in dem Begriffe der Kausalität auf, der psychischen und der physischen, weil alle menschlichen Handlungen unter dem Oberbegriffe „Umsetzung des Geschehens" stehen. — Hiernach wendet sich die Abhandlung wieder der philosophischen Betrachtung im allgemeinen zu. Nur in Kürze wird die Darlegung des ersten, grösseren, Teiles mit einem Paragraphen über das Einheitsverhältnis der empirisch gegensätzlichen psychischen regulativen Momente (Willkür und Rechtsgefühl) geschlossen. — Der zweite, „praktische" Teil geht nicht von aufgegebenen besonderen Fragen aus, sondern verbleibt in mehr deduktiver Art. Im allgemeinen Teil war über das Problem des Rechtsgefühls bemerkt worden: „Das Rechtsgefühl ist empirisch nichts anderes, als ein Gefühl der Verbindlichkeit, nach dem wir bei unserem Handeln nicht nur die eigenen Interessen, sondern in höherem oder geringerem Masse, mehr oder weniger bewusst, auch die unserer Umwelt berücksichtigen." Die Rechtspflege, die nun hinzugenommen wird, (übrigens zuweilen mit dem Anscheine, als ob es sich nur um Strafjustiz handle) wird ihm dahin an-

gefügt: „Im psychologisch letzten Grunde ist die Rechtspflege ebensowohl als spontane Lebensäusserung anzusehen, wie z. B. die Assimilation der Nährstoffe, das Wachstum, das Atmen u. s. w.“ Aber sie soll sich doch nun auf das „Recht“ beziehen, und gerade bei diesem Begriffe und seiner Durchführung soll das „Rechtsgefühl“ beobachtet und erwogen werden. Hierfür folgt die Definition: „Recht (auch gut) ist alles das, was mit unserem persönlichen Empfinden und mit dem Allgemeinempfinden harmoniert.“ Es ist klar, dass alsdann die kritische Analyse der als Fragen überall geforderten Gegensätze sittlich und sozial, Recht und Sitte, Geltung und Richtigkeit eines Rechtes u. s. f. ausfällt. Die praktischen Fragen der Rechtspflege werden darum im folgenden etwas unvermittelt und ohne klärende Unterlage eingeführt. Im einzelnen bietet ihre Darstellung manches Interessante. Sie gipfeln in der Beobachtung einer ständigen Kritik und Verneinung der Berechtigung besonderer rechtlicher Urteile, deren Unvollkommenheit (besonders der Mathematik gegenüber) unvermeidlich ist. Die absprechende Beurteilung zeigt sich vornehmlich in zweierlei Richtung: in der Behauptung, dass ein gewisses rechtliches Wollen mit dem Allgemeinempfinden nicht stimme, oder, dass es den Gedanken der Gleichheit der Glieder einer Gemeinschaft verletze. — Bei der Ausführung, die, wie gesagt, mehrfach recht anregend und bedeutsam ist, ist die Unterscheidung von bedingender Art und Weise und von bestimmbarem und bedingtem Material zu vermissen. Hieraus stammt das Verfehlen des Sinnes von der Gleichheit vor dem Gesetze, die ja nur die methodisch gleiche Art der Beurteilung der einzelnen Rechtsgenossen ausdrücken kann; daher auch die nicht ausgedachte Weise, in der das Richten eines gegebenen Rechtsinhaltes nach dem Allgemeinempfinden sich zeigt. Gut ist die Kritik des Allgemeinempfindens im Sinne des Verfassers; und richtig bemerkt er: „Nicht auf Einhelligkeit in der Beurteilung kommt es an, sondern auf den Ausgleich der Gegensätzlichkeit.“ Auch verkennt er nicht, dass also alles auf Objektivierung ankommt; es werden, wie er sagt, im Rechtsbewusstsein, im Gegensatze zum Rechtsempfinden, immer „objektivere Elemente“ auftreten. Aber dann erhebt sich die unausweichliche Frage: Woran lässt sich erkennen, ob ein solches Element objektiv ist? Die Auskunft: „Es wird um so objektiver sein, je vielseitiger die getroffenen bewussten Beziehungen sind, aus denen es resultiert,“ genügt nicht.

Die Stärke der besprochenen Abhandlung liegt in der Geschlossenheit der Gedankenwelt des Verfassers und in der aus einem Gusse gebotenen Darlegung des grössten Teiles der Schrift, — ihre Schwäche besteht darin, sich nicht strenger an das Thema gehalten zu haben und mehr mittelbar vieles für es zu bieten. Wenn hiernach die Arbeit eine zufriedenstellende Lösung des Problems nicht gibt, so verdient doch der wissenschaftliche Ernst und gründliche Eifer, der in ihr zutage tritt, in Verbindung mit manchen anregenden und fördernden Ausblicken, die sie liefert, volle Anerkennung. Es war ihr aus diesen Gründen der zweite Preis zuzuerkennen.

3.

Die Arbeit mit dem Motto: „Zuerst collegium logicum!“ ist eigenartig angelegt und durchgeführt, aber wissenschaftlich interessant. Sie hat folgenden Gedankengang: Das Laienurteil will weder sagen, was als positives Recht in einem gegebenen Falle besteht, noch auch gegenüber dem geltenden Rechte ein solches positives Recht angeben, das richtig wäre; sondern es stellt ein Recht auf, das ein nicht-positives ist. Diese Rechtsurteile entstammen dem eigenen Innern. Sie sind also nicht real (oder objektiv), sondern haben das Merkmal der Subjektivität und Apriorität. Aber sie sind durch die natürliche Anlage unserer Vernunft bedingt. Auch die Mathematik ist lediglich a priori. Wer die wahre Wirklichkeit erkennen will, muss bei dem Urteilen notwendig alles Apriorische ausschalten; da aber alles Wirkliche nur durch eine apriorische Form aufgenommen werden kann, so ist bei erkenntniskritischer Erörterung der allein richtige Standpunkt der des Agnostizismus. Dem gegenüber ist ein „unterkritischer“ Standpunkt zu unterscheiden, eine Wissenschaft, in der wir unseren Intellekt so gebrauchen, wie er „eben tatsächlich ist.“ Die Begriffe Zeit, Raum, Kausalität bleiben unreal, trotz ihrer Erfahrbarkeit; darum bedienen sich die hierher gehörigen Urteile der Ausdrucksweise, dass es so und so sei, mit keineswegs mehr Recht, als diejenigen apriorischen Urteile, die diesen Vorzug nicht haben. Beispiele für die letzteren sind die ästhetischen und die ethischen Urteile. Auch bei dem Rechtsurteile bildet das variable und unwissenschaftliche, trotzdem aber ganz legitime apriorische Rechtsurteil die Grundlage auch des positiven Rechtes. Geltendes Recht ist der ursprünglichen Idee nach das, was für Recht gehalten wird, das heisst das, wovon die Allgemeinheit oder doch die Mehrheit behauptet, dass es Recht „sei“. Allein der faktische Einfluss der Gebildeten und geistig Überlegenen musste es mit sich bringen, dass ihre Meinung massgeblich wurde; heute sind das in erster Linie die gesetzgebenden Faktoren. Die Befugnis zu der Ausdrucksweise, dass etwas Recht oder Unrecht „sei“, bleibt aber nach wie vor dem apriorischen Rechtsurteile vorbehalten. Also ist das positive Recht sekundär gegenüber der apriorischen Urteilsweise, was Recht ist. Die Bezeichnung „Recht“ gebührt in erster Linie dem Naturrecht, nicht dem positiven Recht. Niemals ist etwas „an sich und objektiv“ Recht oder Unrecht, sondern immer nur auf Grund menschlichen Urteiles. Das aber, was nach unterkritischer Weise der Betrachtung Recht „ist“, das ist auch ewig und überall Recht, und zwar seiner eigenen Idee nach. Danach ist Rechtsphilosophie zunächst eine höchst persönliche und rein subjektive Philosophie; aber eine wissenschaftliche Behauptung muss allemal das Kriterium „wahr“ für sich in Anspruch nehmen können. Ob und in wie weit nun die Ansichten über Recht und Unrecht ohne Fehler verschieden sein können, das richtet sich einzig und allein danach, aus welchem psychischen Organe jene Urteile stammen: ob aus der Vernunft oder aus dem Gefühle oder aus dem Willen. Nur die aus der Vernunft stammenden haben Allgemeingültigkeit, die aus dem Gefühl stammenden niemals. Prinzipiell und der eigenen Idee nach stammen die apriorischen Rechtsurteile niemals aus dem Gefühl oder aus dem Willen, sondern einzig und allein aus der Vernunft. Das

apriorische Rechtsurteil ist nicht, wie das ästhetische Urteil, psychologisch auf eine Affektion des Gemütes zurückzuführen. Allerdings hat das Urteil, dass etwas Recht ist, einen Gefühlston, und dass jemand eine bestimmte Verpflichtung habe, ist regelmässig von einer Strebung, also von etwas Willensmässigem, begleitet. Aber jenes Gefühl und diese Strebung sind nur psychologische Begleiterscheinungen des Urteils, die das Urteil als solches ganz unberührt lassen. Die faktisch gefällten Rechtsurteile stammen mithin aus der Vernunft. Wenn man von Rechtsgefühl spricht, so ist das nicht das Gefühl des Psychologen. In der Psychologie versteht man unter dem (potentiellen) Gefühl einzig und allein die Fähigkeit, passive Gemütsbewegungen zu haben, die sich letzten Endes alle unter das Gefühl der Lust und der Unlust subsumieren lassen. Das Rechtsgefühl aber ist durchaus aktiver, schöpferischer Natur. Das Rechtsgefühl ist aber auch nicht mit der Rechtsvernunft identisch. Die letztere erkennt in diskursiver Weise den allgemeinen Rechtssatz, nach dem man urteilt, jenes erstere ist intuitiv unmittelbarer Natur und urteilt, ohne jenen Satz ganz genau einzusehen. Es muss also eine allgemeingültige und wirklich wissenschaftliche Rechtsphilosophie tatsächlich geben, weil die Rechtsurteile aus der Vernunft stammen. Ihr gegenüber steht eine andere Rechtsphilosophie, die mit dem Gefühl und dem Willen betrieben wird, die darum höchst persönlich und subjektiv ist (s. ob.). Eigentliches Recht ist nur das Vernunftrecht, identisch mit dem ius strictum der Römer. Da aber dieses strenge Recht nicht den „gemütlichen“ Anforderungen des modernen Menschen an eine geltende Rechtsordnung entspricht, so gibt es noch die zweite Rechtsphilosophie mit dem ius aequum. Ist diese nun wissenschaftlich zulässig? Gleichgültig für diese Frage ist es, ob das Ergebnis verwerflich erscheint oder nicht. Aber Wissenschaft wird es nur dann werden können, wenn man das Willensmässige verneint. Das kann man freilich nur unterscheiden und durchführen vom kritischen Standpunkte aus, vom unterkritischen dagegen („ohne kritische Kontrolle“) wird man immer das Willensmässige hineinbringen. Für die wissenschaftliche Philosophie ist das natürlich falsch. Nur gegen diejenige Verneinung vernunftrechtlicher Sätze, die sich ihrer Natur als willensmässiger Verwerfung bewusst bleiben, sowie gegen die gefühlsmässige Aufstellung solcher Bestimmungen, die auf den Begriff des „Rechtes“ keinen Anspruch machen, ist wissenschaftlich nichts einzuwenden. Aber auch die unwissenschaftliche Rechtsphilosophie ist praktisch gerechtfertigt, insofern man nicht eine „persönliche“ Stellungnahme zum Vernunftrecht von vornherein ausschliessen will. Für diese so aufgestellten Unterschiede werden Beispiele aus dem Rechtsverhältnisse zwischen Eltern und Kindern, aus den rechtlich geordneten Beziehungen zwischen Mann und Weib und aus einigen sonstigen Rechtsfragen angeführt. —

Die Arbeit stellt sich als ein in sich geschlossener, mutiger Versuch dar, das aufgeworfene Problem von Grund aus aufzunehmen und zu lösen. Sie wird bei dem kritischen Leser mancherlei Fragen und Bedenken erregen. So bleibt der Gegensatz, von dem sie ausgeht: „real“ oder „wirklich“ einerseits und „aus dem eigenen Innern stammend“ vorerst problematisch; der Versuch einer „unterkritischen“ Betrachtung ist schwerlich

geglückt. Der Begriff des a priori, wie ihn der Verfasser nimmt, ebenso der Gedanke des Subjektiven, und die in ihm dem Objektiven gegenüber gelegene Richtung, sind nicht restlos klar gelegt. Die Begriffe „Recht", „positives" Recht, „geltendes" Recht bedürfen einer genaueren Bestimmung während die psychologische Scheidung von Vernunft, Gefühl und Wille von dem Verfasser eindringlicher aufgenommen wird.

Wenngleich sonach der Aufsatz zweifellos geistreich geschrieben ist, so entspricht die kurze Darstellung, die er bietet, dem in der Ausschreibung aufgestellten Thema unvollkommener, als die seither besprochenen Abhandlungen. Hätte ein dritter Preis zur Verfügung gestanden, so würde die jetzt genannte Bewerbungsschrift dafür in Betracht gekommen sein; bei der jetzt nur möglichen Preisverteilung kann sie zwar nicht mit einem Preise gekrönt werden, es soll ihr aber eine öffentliche lobende Erwähnung zu Teil werden.

4.

Die Arbeit mit dem Motto: „*Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch*" ist fleissig ausgeführt und bringt aus weiter Belesenheit des Verfassers eine Menge von Material bei. Methodisch versucht sie, aus verschiedenen seitherigen Arbeitsgebieten Erkenntnisse für das Wesen und die Funktion des Rechtsgefühls zu ziehen. Der hierbei zunächst eingeführte *Sprachgebrauch* zeigt das Wort „Rechtsgefühl" in mehreren Bedeutungen: bald als eigene Quelle des Rechtes, oder im Sinne eines verkürzten Denkprozesses, bei dem der Urteilende einige Zwischenglieder auslässt, endlich als Reaktion bei dem Beobachten einer Rechtsverletzung. Ein dem Worte „Rechtsgefühl" begrifflich nahe verwandtes Wort ist „Rechtsbewusstsein"; ersteres bezeichnet mehr einen individualen Zustand, letzteres die Summe von Gefühlen einer Allgemeinheit, sozusagen, ein generelles Gefühl. Die *Wissenschaft* hat das Rechtsgefühl gleichfalls beobachtet, aber noch nicht zum Gegenstande selbständiger Untersuchung gemacht; weder die Psychologie, die unter dem Banne der naturwissenschaftlichen Methode stehe, die gegenüber den Erscheinungen des sog. höheren Seelenlebens nahezu gänzlich versage, noch auch die Jurisprudenz in den verschiedenen Phasen ihrer Geschichte, und die Philosophie hat das Rechtsgefühl gleichfalls dürftig behandelt. Aus der neueren Zeit ist Beneke zu nennen, der das Gefühl als eigentliche Wurzel der sittlichen Unterscheidungen bezeichnet; daneben Proudhon, und die Engländer, bes. Mill und Spencer, die die Gefühle in der soziologischen Betrachtung mehr berücksichtigen, als die Kontinentalen. — Zieht man zur allgemeinen Betrachtung des Wesens der Gefühle die Forschungsergebnisse verschiedener Psychologen heran, so sind zwei Gruppen zu unterscheiden: eine intellektualistische und eine physiologische Auffassung. Jene meint, dass das Gefühl eine Begleiterscheinung der Vorstellungen sei, nach der zweiten ist unter Gefühl das Bewusstwerden organischer Veränderungen zu verstehen, die zufolge eines äusseren oder inneren Reizes eintreten. Beide kommen schliesslich auf Lust und Unlust zurück, verschieden sind nur die metaphysischen Erklärungen dieser Grundphänomene. Es ist also ein seelischer Zustand, den wir Gefühl nennen, stets begleitet: 1. von einem intellek-

tuellen Elemente (Empfindung, Vorstellung oder Vorstellungskomplex); 2. von organischen Veränderungen; 3. von einer gewissen der Seele bewusst werdenden Färbung dieser intellektuellen und organischen Vorgänge, welche Färbung man als Lust und Unlust bezeichnet, und die sich nicht weiter analysieren lässt. Eine Einteilung der Gefühle ist also nur nach 1. und 2. möglich. Höhere Gefühle sind solche, die mit komplizierteren Vorstellungsinhalten zusammenhängen. Sie sind darum psychologisch in ihre einfachen Elemente zu analysieren. Indem dieses mit dem Rechtsgefühl geschehen soll, untersucht der Verf.: welche Elemente zur Entstehung oder Entwicklung des Rechtes beigetragen haben und gefühlsbetont sind. Er führt zunächst vor: Mutter- und Kindesliebe; Furcht; sexuelle Lust; Mitteilungsbedürfnis. Aus dem Zusammenflusse dieser Gefühle entsteht ein neues, höheres, zusammengesetztes Gefühl: die Sympathie. Nach kulturgeschichtlichen Forschungen vollzog sich die Vergesellschaftung nicht nur durch Gruppierung um die Stammutter, sondern durch Bildung vorübergehender Verbände, z. B. zur Jagd. Dies fusst auf dem Gefühle des Hungers; doch hat, nach dem Verf., hier bereits Sympathie mitgewirkt, dazu das Herdengefühl, das ist die Unterordnung, und das Suggestionsgefühl, also die Fähigkeit der Einwirkung auf andere Menschen. Die ältesten gesellschaftlichen Einrichtungen fussen auf der Familie, zunächst in der Periode des Mutterrechtes. Der zur Jagd gebildete Verband der Männer wird die Grundlage der militärischen Organisation. Durch Jagd und Krieg bietet sich die Möglichkeit sich auszuzeichnen; daraus entsteht ein neues Gefühl: die Eitelkeit. Das mit ihr verbundene Lustgefühl ist die Quelle wichtiger Rechtsinstitutionen, vor allem wird das Privateigentum in seiner Entstehung dadurch veranlasst oder doch begünstigt, ferner erzeugt sie auch die ersten Rangunterschiede und das erste Zeremoniell. Die Eitelkeit in Verbindung mit dem Geschlechtstrieb führt endlich auch zur Bildung von Familienverbänden, deren Oberhaupt der Mann ist. — Hieran schliesst sich eine Betrachtung der rechterzeugenden Gefühle in den entwickelteren Menschenverbänden. Bei dem Übergange vom Mutterrecht zum Vaterrecht blieb doch das Gefühl der Verehrung für die Frauen bestehen. Bei den Gefühlen der Neugierde und der Furcht gegenüber der Natur, insbesondere dem Feuer, wurde die Bewachung des Feuers den Frauen übertragen; als hier auch immer noch die Männer eintraten, ging manches Frauenhafte auf den Priester über. Hierdurch blieben besonders die Sympathiegefühle von Bedeutung. Daher das Unlustgefühl bei der Tötung eines Menschen, aus dem Tötungsverbote unter göttlicher Strafsanktion entstanden. Andere Rechtseinrichtungen entwickelten sich nicht auf gefühlsmässiger Unterlage, sondern aus der Macht der Tatsachen her; so aus dem Selbsterhaltungstrieb der Kampf um die Nahrung, danach Eigentum an Grund und Boden. Aber auch hier wirkt für die Durchführung, im besonderen die zähe Anhänglichkeit des Bauern an bestimmtes Land, das Lustgefühl der Gewohnheit, ferner ein ästhetisches Gefühl und endlich das sog. Klarheitsgefühl ein. Das Streben nach Reichtum ist stark gefühlsbetont und von gemischten Gefühlen begleitet. Aus alle dem entsteht ein Sicherheitsbedürfnis. Dazu treten als Korrelat zum Hang zum Nichtstun der Spieltrieb;

und als zusammengesetzte Gefühle, die die fortschreitende Zivilisation erzeugt, der Neid, das Heimlichkeitsgefühl, das Freiheitsgefühl, das Träg-heitsgefühl, das Mitleid und das Gefühl der Menschenliebe. Die Gefühle, die bei der Entstehung und Weiterbildung des Rechtes mittätig sind, sind keineswegs identisch mit dem Rechtsgefühl, bieten aber die Erklärung für seine Wirkung. Das Rechtsgefühl kann erst entstehen, sobald sich die abstrakten Begriffe des Rechtes und der Rechtspflege gebildet haben. Es ist in seiner einfachsten Form das Gefühl der Befriedigung bei der richtigen Regelung einer rechtlich in Frage gekommenen Angelegenheit. In ihm lassen sich mehrere der seither entwickelten Gefühle unterscheiden, verbunden mit einem schon sehr komplizierten Erkenntniskomplex. Trotzdem wirkt es zuweilen sehr intensiv. Das hat seinen Grund darin, dass viele Rechtseinrichtungen eine gefühlsmässige Grundlage haben. Die rechtserzeugenden Gefühle treten dann zu dem Rechtsgefühle hinzu und verstärken dieses. Dadurch entsteht gewissermassen ein potenziertes Rechtsgefühl. Für diesen gedanklichen Aufbau bringt der Verf. nun zahlreiche Beispiele aus der Geschichte, wie aus Äusserungen des Rechtsgefühls in der Gegenwart bei; er bespricht die Perversion des Rechtsgefühls, das manchen schon zu Verbrechen hingerissen hat; sodann das Rechtsgefühl des Kindes und den Einfluss des Rechtsgefühls auf die Weiterentwicklung des gegenwärtigen Rechtes. Das Rechtsgefühl äussert sich in konservativem, in reaktionärem (Festhalten an untergegangenem Rechte) und in fortschrittlichem Sinne; als Beispiele für das letzte werden aus der Jetztzeit die Arbeiterfrage, die Frauenbewegung und der Kinderschutz, sowie die Weltfriedensbewegung besprochen. Den Schluss des Ganzen bildet eine Betrachtung über die Verfeinerung des Rechtsgefühls. Die Gleichheit der Gefühle bei allen Menschen, die von manchen behauptet worden ist, wird abgelehnt. Sie besteht nur zwischen Nationen von annähernd gleich hoher Kulturstufe. Bei dem Fortschreiten der Kultur bilden sich neue Gefühle; und die bereits vorhandenen verbinden sich in verschiedener Weise. Damit aber würde das Gefühlsleben zwar bereichert, aber nicht verfeinert. Letzteres würde bei den Gefühlen nur dann der Fall sein, wenn geringere Reize genügten, um ein Gefühl auszulösen, und wenn eine geringere Reizzunahme als bisher gefühlsmässig bewusst würde, also die Nuancierungen des Gefühls zahlreicher würden. Naturvölker und Kinder sind zügelloser bei dem geringsten Anlasse; deshalb kann ein Gefühl doch lange andauern, z. B. Rachsucht. Dagegen erweitert sich der Kreis der gefühlserregenden Ursachen mit zunehmender Kultur. Verfeinert würde es nur dann sein, wenn das Gefühl trotz der Vergrösserung jener Ursachen immer mit gleicher Kraft reagiert. Nun haben sich die rechtlichen Gebiete fortschreitend vermehrt; und man darf annehmen, dass die Kraft des Rechtsgefühls sich sogar erhöht hat.

Die Arbeit steht an wissenschaftlichem Werte hinter den seither besprochenen Schriften zurück. Es fehlt ihr die scharfe und klare Fragestellung, die die preisgekrönten Arbeiten auszeichnet. Es ist ein sicherer Mangel, dass sie weder den Begriff noch die Idee des Rechtes jemals als festen Haltpunkt ihrer Erörterung in das Auge fasst. Wo sie auf den Rechtsbegriff im Vorbeigehen zu sprechen kommt, ist übersehen, dass das

Verlangen: Normen auf jeden Einzelfall ohne Ausnahme anzuwenden, nicht zu dem Begriffe des Rechtes hinzutreten kann, sondern — als Moment der Unverletzbarkeit — notwendig schon darin enthalten ist. Die gesamte Durchführung der Arbeit ist deskriptiv. Dabei finden sich auch Stellen, besonders bei den primären rechtserzeugenden Gefühlen und den Erörterungen über die ältesten gesellschaftlichen und rechtlicher Einrichtungen und ihre Beziehungen zum Gefühlsleben, die nur als subjektive Hypothesen gelten können. Was „Wurzel" des Rechtes sein soll, ist nicht sicher genug gesagt. Eine sich gelegentlich durchbrechende Gegenüberstellung von Rechtsgefühl und „formellem Rechte" ist nicht klar und will mit der sonstigen Art der Abhandlung nicht stimmen. Auch finden sich positive Fehler in dem Kapitel „Äusserungen des Rechtsgefühls in der Gegenwart", nämlich Nichtbeachtung von BGB. 313; 565; EG. 57 und 58. Nicht günstig ist es, wenn als Grundzug des Marxismus das Gefühl der Ungerechtigkeit des „Mehrwertes" angegeben wird. Im ganzen hat die beurteilte Abhandlung Wert als Übersicht und Vorarbeit. Es mag geschehen, dass der Verfasser auf ihrer Grundlage einmal eine vertiefte Behandlung des Themas liefern wird; in ihrer jetzigen Gestalt bietet sie eine solche noch nicht. Es kann ihr deshalb ein Preis nicht zuerkannt werden.

5.

Die Arbeit mit dem Motto: Im weiteren Sinne fällt unter den Begriff Gefühl jede Wahrnehmung, deren Inhalt nicht der Mitteilbarkeit fähig ist — enthält nur 16 Thesen, die sich als knappe Behauptungen des Verfassers darstellen. Es kann aber unmöglich genügen, solche Sätze, die doch das Ergebnis methodischer Abwägungen sein sollen, bloss auszusprechen; es kommt auf ihre wissenschaftliche Entwicklung und Begründung an. Manche der aufgestellten Sätze sind von vornherein fragwürdig; so vor allem die Begriffsbestimmungen des Rechtes im subjektiven und im objektiven Sinne (Nr. 4), deren problematische Formulierung in keinem Falle der Schwierigkeit der Aufgabe entspricht. Die nur 15 Seiten Text umfassende Arbeit scheidet nach alle dem aus der Reihe der möglichen Preisträger aus.

6.

Zu dem gleichen Ergebnisse führt die Würdigung der Arbeit mit dem Motto: Alles Recht stammt aus Verträgen, alle Verträge stammen aus Kämpfen.

Der Verfasser geht von der Untersuchung des Rechtes im objektiven und subjektiven Sinne aus. Das erste bezeichnet er als „eine Einrichtung, die den Zweck hat, innerhalb einer Gesamtheit den geschäftlichen Verkehr der Mitglieder friedlich zu regeln." Es ist klar, dass er damit keineswegs auf letzte bedingende Gedankengänge zurückgeht, deren Einheit den gesuchten Begriff vom „Rechte" darstellt; denn in den angegebenen Merkmalen der „Gesamtheit", des „geschäftlichen Verkehr", des „friedlich" usw. ist überall versteckt die rechtliche Verbindung ihrerseits als bedingendes Kriterium schon enthalten. Wenn dann das Recht im subjektiven Sinne

als ein näher beschriebener „Anspruch“ definiert wird, so bleibt undeutlich, welches der Oberbegriff ist, unter dem nun die beiden Definitionen sachlich sich zusammenfassen lassen. Der Verfasser richtet dagegen sein Augenmerk auf die Frage vom „Ursprung des Rechtes und des Rechtsgefühls“. Er löst sie in zwei Unterfragen auf: 1. nach den Vorgängen innerhalb der ersten Menschengemeinschaft, die eine friedliche Regelung des Verkehrs nötig machten, und 2. nach der Möglichkeit, eine erste Rechtsordnung aufzustellen und durchzusetzen. — Als Antwort werden notgedrungen vage Hypothesen geboten. Es wird „die erste Menschenherde“ vorgestellt, die, vielleicht durch Naturereignisse getrieben, ihre alten Wohnstätten verliess; in einem solchen Menschenschwarm gehorchten alle ausschliesslich und gleichmässig den Instinkten des Hungers, der Furcht und der Brunst. Dann schufen sie sich im Zusammenhausen der Jahrhunderte die Sprache; die schlummernden Kräfte der Einzelseelen fingen an, sich zu regen, und es setzte — wieder nach langer Zeit — eine bewusste Tätigkeit des Geistes ein: es wurde die Arbeit erfunden. Aus dieser, Werte schaffenden, Tätigkeit entwickelte sich der Begriff des Eigentumes: „es ist anzunehmen, dass der Urmensch jede Waffe, jedes Gerät, jeden Schmuck, den er mit vielen Mühen seinen Bedürfnissen angepasst hatte, nun auch eisern festhielt und nicht gleichgültig den Genossen überliess.“ Es entstand Streit. Er ist die Voraussetzung für die Geburt des Rechtes, „dessen einziger Zweck es ist, Streit zu hindern und zu schlichten.“ Nun hätte ja die Möglichkeit bestanden, statt des Austrages des Streites sich zu trennen, „es ist aber sehr fraglich, ob im Gehirne auch nur Eines jener Urmenschen der Gedanke einer Trennung aufleuchtete.“ Der soziale Trieb, das Gefühl der Zusammengehörigkeit, der Herdeninstinkt hinderte es; dieser „Charakterzug des Menschengeschlechtes“ hat sich bis heute nicht gewandelt. Also blieb nur der Kampf. War er unentschieden, so kam nun ein erster Vertrag zustande; wurde der eine Teil unterdrückt, so gab es ständig Auflehnung, bis auch hier eine Verständigung mit dem Inhalte der Gleichstellung zustande kam. So entstand der Zwang zur Arbeit und aus der Pflicht das Recht. Das Recht ist eine Schöpfung von Edelnaturen, von freien Persönlichkeiten. Es ist also Recht und Rechtsgefühl aus dem Freiheitsdrang abzuleiten, was Verf. durch Daten aus Völker- und Menschenbeobachtung zu stützen sucht. — In einer gleichen Art und Weise, wie bis dahin, unternimmt es der Aufsatz, dann die weitere Ausbildung der Stände und Klassen zu schildern. Im besonderen wird dabei (in zweifellos unhaltbarer Weise) die Untrennbarkeit von Staat und Recht behauptet. Die letzten Schlüsse der Arbeit sind: Es gibt keine angeborenen Rechte, alle Rechte stammen aus Verträgen; — das Recht ist keine willkürliche Einrichtung, sondern „wurde notwendig, als die menschliche Seele erwachte“; — auch die übrigen soziologischen Gebilde der Menschheit (Sitte, Moral, Ehre, Religion) sind nichts von aussen an uns Herangebrachtes. — Rechtsgefühl ist der Wille zum Recht; es ist „nichts anderes, als der Stolz der Persönlichkeit“. Das Recht wird überhaupt nur durch das in den Mitgliedern einer Gemeinschaft lebendig wirkende Rechtsgefühl aufrecht erhalten. Das letztere lässt sich sehr gut mit dem ästhetischen Empfinden ver-

gleichen. Das Rechtsempfinden befindet sich bei den kaukasischen, und zum Teil auch bei den mongolischen Völkern in einer aufsteigenden Entwicklung.

Die Schrift, deren Inhalt hier skizziert ist, ist lebhaft geschrieben und liest sich angenehm. Zur Lösung der hier gestellten Aufgabe über die erkenntniskritische und psychologische Art des Rechtsgefühls, über seine Bedeutung in der Geschichte der Rechtsphilosophie und in der rechtlichen Praxis trägt sie nichts Wesentliches bei; sie vermag auch für diese Fragen nicht in erwähnenswerter Weise anregend zu wirken. Sie kann darum einen Preis nicht erhalten.

Eugen Huber. Paul Natorp. Rudolf Stammler.

In der Generalversammlung der Kantgesellschaft am 19. April d. J. im Auditorium maximum der Universität Halle wurden die verschlossenen Couverts der Preisträger und des Belobten durch den Vorstand der Kantgesellschaft, Herrn Universitätskurator Geh. Ober-Reg.-Rat G. Meyer, eröffnet. Als Verfasser der mit dem 1. Preis (1500 M) gekrönten Arbeit ergab sich

Primararzt Dr. med. Sigmund Kornfeld,
Wien IX, Alserstrasse 8.

Als Verfasser der mit dem 2. Preis (800 M.) gekrönten Arbeit ergab sich

Lehrer Georg Büttner,
Meissen a. E., Zscheilaerstrasse 21.

Als Verfasser der an Stelle eines 3. Preises durch eine öffentliche Anerkennung ausgezeichneten Arbeit ergab sich

Dr. jur. Magnus Siems,
Kroegersdorf bei Berne (Oldenburg).

Die mit dem 1. Preis gekrönte Arbeit des Herrn Primararztes Dr. S. Kornfeld wird in der „Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis", welche soeben von R. Stammler, F. Holldack und R. Jörges neugegründet worden ist (Verlag F. Meiner, Leipzig) abgedruckt werden.

Die übrigen 3 Arbeiten werden entsprechend den Bestimmungen des Preisausschreibens, durch den Geschäftsführer der Kantgesellschaft, Prof. Dr. Vaihinger in Halle, denjenigen zurückgestellt, die sich als Verfasser nach dem Urteil des Genannten genügend ausweisen; der Name solcher Verfasser wird ausser dem Genannten Niemanden bekannt gegeben. Nicht zurückgeforderte Arbeiten werden nach Verlauf eines Jahres, am 22. April 1914, samt dem zugehörigen uneröffneten Couvert, vernichtet.

Entsprechend unserem früheren Usus bei unseren Preisausschreiben lassen wir hier die von uns eingeforderten und uns gütigst zugesendeten kurzen Autobiographien der Ausgezeichneten folgen.

1.

Ich bin am 21. April 1859 in Goltsch-Jenikau in Böhmen geboren. Die Gymnasialstudien absolvierte ich in dem benachbarten Iglau in Mähren.

Meine medizinischen Studien begann ich in Prag, setzte sie nach einem Jahre in Wien fort, wo ich 1885 promoviert wurde. Als Hilfsarzt im Allgemeinen Krankenhause bekam ich durch Zuteilung an die psychiatrische Klinik von Meynert Gelegenheit zur Ausbildung in der Psychiatrie. Im folgenden Jahre wurde ich Assistent der Nerven- und psychiatrischen Klinik von Krafft-Ebing in Graz. In dieser Stellung beschäftigte ich mich, um mir die wissenschaftlichen Grundlagen für ein selbständiges Arbeiten anzueignen, einerseits mit Anatomie des Nervensystems, andererseits mit Psychologie. Indem ich hierbei den schon im Gymnasium erhaltenen Anregungen und dem Eindrucke der Psychiatrie Griesingers folgte, befasste ich mich zunächst mit den Werken Herbarts und seiner Schule. Die moderne experimentell-psychologische Richtung lernte ich durch die Teilnahme an den von Prof. v. Meinong geleiteten Übungen kennen. Prof. v. Krafft-Ebing, dem ich 1889 nach Wien folgte, gab mir die Anregung, die sog. Paranoia originaria zu studieren. Ich folgte dieser Anregung bereitwillig. Es galt nun zunächst die Frage nach der Psychogenese der Wahnideen und die nach den Entstehungsursachen der so häufig im Verlaufe dieser Krankheit von mir beobachteten psychischen Abstumpfung zu lösen. Ich bemühte mich über den inneren Zusammenhang der intellektuellen und der emotionellen Vorgänge Klarheit zu gewinnen. Zu diesem Behufe erschien es mir notwendig die den psychischen parallel gehenden somatischen Vorgänge am lebenden Menschen zu studieren, und deshalb suchte ich mich mit den Methoden zur Untersuchung des Blutkreislaufes vertraut zu machen. Zu diesem Zwecke nahm ich die schon früher betriebenen Arbeiten im Laboratorium des Prof. v. Basch wieder auf. Dieser ist es, dem ich die grösste Förderung zu verdanken habe. Von meinen hier durchgeführten Arbeiten ist die umfangreichste „Über den Mechanismus der Aorteninsufficienz“. Daneben setzte ich die psychologischen Studien fort. Vorwiegend für die Psychologie des Gemütes interessiert, war ich zu Beneke und von diesem zurück zu Fries und vorwärts zu Fortlage gelangt. Auch las ich Schleiermacher und die ihm nahestehenden Psychologen; besonders eingehend aber studierte ich Lotze, Horwicz und, durch die Schriften von Lazarus veranlasst, Steinthal, dessen Ethik tiefen Eindruck auf mich machte. Auch die Hauptwerke der grossen Pädagogen lernte ich kennen, aus Interesse teils an der Psychologie des Kindesalters, teils an der Heilpädagogik. Erst später kam ich, hauptsächlich durch Fortlages Darstellungen angeregt, zum Studium der Werke Kants, deren tieferes Verständnis ich mir an der Hand älterer und neuerer Schriften zu erschliessen suchte. Als Hauptgewinn dieser Studien möchte ich es bezeichnen, dass mir das Bild der sittlichen Persönlichkeit Kants immer deutlicher entgegentrat.

Die Resultate der Forschungen, von denen ich ausgegangen war, legte ich in einem Vortrage dar, den ich 1894 im „Verein für Psychiatrie und Neurologie in Wien“ hielt. Eine Zusammenfassung der durch Erweiterung meiner Untersuchungen gewonnenen Ergebnisse versuchte ich in der Abhandlung „Über die Beziehungen von Blutkreislauf und Atmung zur geistigen Arbeit“, die 1899 in der Festschrift der technischen Hochschule in Brünn erschien. Ich war nämlich seit 1893 Primararzt der mäh-

rischen Landes-Irrenanstalt in Brünn geworden und hatte mich 1896 an der dortigen technischen Hochschule habilitiert, wo ich über Physiologie und physiologische Psychologie las. Schwere Kämpfe, die ich in meiner amtlichen Stellung zu bestehen hatte, erschütterten meine Gesundheit derart, dass ich 1898 einen längeren Urlaub nehmen musste, und später in den zeitlichen Ruhestand trat. Diese Erlebnisse hatten zwar eine Hemmung meiner wissenschaftlichen Tätigkeit für Jahre zur unmittelbaren Folge; rückschauend sehe ich aber, dass gerade sie mir den allerersten Anstoss zum Nachdenken über das Wesen des Rechtes und des Rechtsgefühles, allerdings damals noch ohne wissenschaftliche Ziele, gegeben haben. Zu meinem Glücke waren meine Grundanschauungen über das Wesen des Gefühles und seine Rolle in der Gesamtheit des Seelenlebens schon vorher abgeschlossen. Erst später konnte ich diese Grundanschauungen im einzelnen ausgestalten, so in der Arbeit „Zur Pathologie der Angst", der ich die Darlegung meiner therapeutischen Erfahrungen „Zur Therapie der Angst" folgen liess. Günstige Gelegenheit zur Mitteilung weiterer Ergebnisse meiner Arbeit gab mir eine Reihe von Vorträgen, die ich in der „Gesellschaft für Psychologie in Wien" hielt: „Über die energetische Auffassung psychischer Vorgänge auf Grund der Blutdruckmessung", „die Psychologie der Moral insanity", „die physiologischen Grundlagen der Gefühle" etc. Gleichzeitig bearbeitete ich als Teil des „Handbuch der Geschichte der Medizin" die Geschichte der Psychiatrie der Neuzeit.

Die spezielle Richtung auf das Rechtsgefühl nahmen meine psychologischen Bestrebungen infolge meiner Erfahrungen auf gerichtsärztlichem Gebiete. Das Resultat dieser Erfahrungen legte ich in zwei Vorträgen nieder, die ich 1908 im „Sozialwissenschaftlichen Bildungsverein" hielt: „Die gerichtspsychiatrische Sachverständigentätigkeit und ihre Ethik". Immer mehr vertiefte ich mich in das Problem des Rechtsgefühles und als mich der Vorstand der „Philosophischen Gesellschaft" zu einem Vortrage einlud, wählte ich das Rechtsgefühl zum Thema. Bald darauf hatte ich Gelegenheit zu Ergänzungen, als ich in einem juristischen Studentenverein „Über die soziale Bedeutung und die pädagogische Ausbildung des Rechtsgefühles" sprach. So war es ein für mich glückliches Zusammentreffen, dass meine Studien diesen Weg eingeschlagen hatten, als ich von der Preisausschreibung der Kantgesellschaft Kenntnis erhielt.

Dr. S. Kornfeld.

2.

Ich wurde am 8. Juni 1877 zu Lössnitz i. Erzgeb. als Sohn des Drechslers und Figurenschnitzers Ernst Büttner geboren. Von Ostern 1891 bis 1897 besuchte ich das Lehrerseminar zu Schneeberg i. E. Hierauf war ich bis Ostern 1903 erst Hilfs-, dann ständiger Lehrer in Crimmitschau. Seit dieser Zeit bin ich Lehrer in Meissen. 1908 heiratete ich, und im nächsten Jahre wurde mir ein Töchterchen geboren. Mit dieser kurzen Darstellung meines Lebens ist zugleich mein äusserer Bildungsgang umrissen. Noch möchte ich erwähnen, dass neben der Philosophie auch die Holzschnitzerei von jeher meine Mussestunden in Anspruch nahm. Auch auf diesem Gebiete wurde mir vor kurzem die Freude zu teil, gelegent-

lich eines Wettbewerbes in holzgeschnitzten Krippenfiguren der von der Sächsischen Landesstelle für Kunstgewerbe in Verbindung mit dem Verein für Heimatschutz ausgeschrieben war, meine Arbeiten mit einem 1. Preise bedacht zu sehen.

Meine wissenschaftlichen Studien bestanden im Wesentlichen in nichts anderem, als in einer sich durch nichts beirren lassenden naiven Hingabe an den innern Drang nach widerspruchsfreiem Erkennen auf allen Gebieten, die sich meinem Interesse darboten. Ich bin also Autodidakt. Der vorwiegend nach der rein erkenntniskritischen Seite gerichteten Einstellung meines Interesses an der Philosophie entsprechend verlegte ich die Beschäftigung mit den Philosophen der Vergangenheit und Gegenwart nicht an den Anfang, sondern ans Ende, wenigstens an einen nunmehr erreichten wesentlichen Abschluss meines philosophischen Erkennens. Freilich bin ich meinen Weg nicht völlig gegangen, ohne überkommene Ergebnisse, wie z. B. das erkenntniskritische Grundgesetz von Kant als Grundlage meines eigenen Weiterbauens verwendet zu haben. Nur habe ich von einem systematischen Studium der Geschichte der Philosophie abgesehen. Meine nachträgliche Beschäftigung mit den Philosophen verdient nun freilich weniger die Bezeichnung eines Studiums, als vielmehr die einer geistigen Zwiesprache.

Somit sind mir die Früchte meines philosophischen Strebens nicht allzuschnell gereift; aber dafür erfreue ich mich nun einer um so lebendigeren und in der Anwendung aufs Einzelne umso geschmeidigeren einheitlichen Weltauffassung, in der der zwischen „Natur- und Geisteskausalität“ klaffende Gegensatz unbeschadet der einen oder anderen Seite sicher überbrückt ist.

Den Weg an die Öffentlichkeit habe ich bisher insofern gefunden, als verschiedene Aufsätze von mir in einschlägigen Zeitschriften Aufnahme fanden. Als die bedeutendste dieser Arbeiten führe ich an: „Das psychophysische Verhältnis als Grundproblem der Entwicklungslehre, der Psychologie und der Philosophie“, veröffentlicht in der „Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre“, 1909, Heft 8/9. Der schönste Erfolg aber ist mir die Preiszuerkennung auf meine Bewerbungsschrift an der „Rudolf Stammler-Preisaufgabe“ der „Kantgesellschaft“.

Meissen a. E., am 27. April 1913. Georg Büttner.

3.

Ich bin im Jahre 1882 im Oldenburgischen als Sohn eines Gutsbesitzers geboren, besuchte die humanistischen Gymnasien in Oldenburg und Norden und befleissigte mich nach bestandenem Abiturientenexamen in Tübingen, Leipzig, München und Berlin der Rechts- und Staatswissenschaften. Ich hatte mir ursprünglich die Lehren und die Probleme der Jurisprudenz ein wenig anders vorgestellt, als sie sich mir hernach darstellten, denn, wie wohl jeder unbefangene Mensch, war auch ich, wenn auch ohne volles Bewusstsein, gutgläubigerweise Naturrechtler gewesen. Ich erwarb nach 7-semestrigem Studium mit einer Dissertation über die Frage, ob das juristische Schuldurteil mit den Lehren der deterministischen Theorie vereinbar sei oder nicht, in München den juristischen Doktorgrad,

aber zum sog. Vollblutjuristen war ich nicht geworden. Der Jurist, der sich in jedem Falle an das Gesetz zu halten hat, muss viele Rechtsfragen in einer Weise beurteilen, dass die Entscheidung zu dem apriorischen Rechtsbewusstsein der Menschen in Widerspruch steht, und die Stimme dieses Rechtsbewusstseins glaubt der moderne Jurist prinzipiell nicht hören zu dürfen. Ich aber konnte den Gedanken, dass es mit dem apriorischen Rechtsurteil etwas auf sich habe, nicht los werden, und ich fand deshalb in dem heute fast allgemein angenommenen dogmatischen Rechtspositivismus keine Befriedigung. Nach bestandenem Examen trieb ich darum mit erneutem Eifer philosophische Studien und ging alsbald nach Bonn, um den konsequentesten Vertreter des Rechtspositivismus und hervorragendsten Gegner des Naturrechts, Prof. Bergbohm, persönlich zu hören. Im Zusammenhang mit meinen rechtsphilosophischen Studien hatte ich mich auch eingehend mit den Problemen der Ethik zu befassen, und allmählich gelangte ich in beiden Disziplinen zu einer besonderen, mehr oder weniger neuen Theorie. Von Bonn aus ging ich wieder nach München, um dort die schon früher gehörte rechtsphilosophische Vorlesung von Prof. v. Birkmeyer, dem m. W. einzig übrigen juristischen Vertreter naturrechtlicher Anschauungen, noch einmal zu besuchen. Kurze Skizzen meiner philosophischen Theorien sind erschienen in der Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft (Bd. 34) bezw. im Archiv für systematische Philosophie (Bd. XVIII). Seitdem ich mit meinen rechtsphilosophischen und ethischen Studien, wenigstens vorläufig, zu einem Abschluss gekommen bin, bin ich in erster Linie mit Sprachstudien beschäftigt, habe mich zu diesem Zwecke auch längere Zeit im Auslande aufgehalten. Wenn ich „in Wort und Schrift" auch eigentlich nur das Englische hinreichend beherrsche, so bin ich im Französischen, Italienischen und Spanischen doch immerhin soweit gediehen, dass ich Schriftwerke in diesen Sprachen fliessend und ohne Schwierigkeit lesen kann. Dr. M. Siems.

Kantgesellschaft.

Bericht über die Allgemeine Mitgliederversammlung

(Generalversammlung)

am Sonnabend, den 19. und Sonntag, den 20. April 1913.

Die diesjährige Generalversammlung der Kantgesellschaft fand am Sonnabend, den 19. und Sonntag, den 20. April 1913 in Halle statt. Wiederum war hocherfreulicher Weise die Beteiligung unserer Mitglieder sowie anderer Freunde der Gesellschaft eine ausserordentlich lebhafte; es war sogar eine Steigerung des Besuches dem Vorjahre gegenüber zu verzeichnen. Nicht nur aus Deutschland, sondern auch aus Österreich-Ungarn, Russland, ja aus Japan waren Mitglieder anwesend. Nachdem sich schon am Freitag Abend mehrere Mitglieder im Hotel zur Tulpe zusammengefunden hatten, traf dann die Mehrzahl am Sonnabend Vormittag ein. Zu dem gemeinsamen Mittagsmahl am Sonnabend waren etwa 45 Mitglieder versammelt. Der Geschäftsführer, Geheimrat Vaihinger, begrüsste die Erschienenen mit warmen Worten. Er teilte den Versammelten die Grüsse mit, welche seitens solcher Mitglieder eingetroffen waren, die nicht persönlich erscheinen konnten, so von Geheimrat Windelband-Heidelberg, von Professor Natorp-Marburg, von Professor Meinong-Graz. Am Schluss des fröhlich verlaufenen Mahles wies der Geschäftsführer auch in launiger Weise auf eine reiche Schenkung hin, die der Generalversammlung von der bekannten „Kant-Schokoladen-Fabrik“ in Wittenberg zuteil geworden war. Die Fabrik hatte in splendider Weise eine ganze Menge ihrer Erzeugnisse zum Nachtisch zur Verfügung gestellt, die auch noch beim Mittagsmahl am Sonntag viele Liebhaber fanden. Sehr vielen Anklang fanden auch die auf Veranlassung der Geschäftsführung hergestellten Festpostkarte, welche mit der Silhouette Kants geschmückt war und folgenden Ausspruch Kants enthielt:

> „Empirisch interessiert das Schöne nur in der Gesellschaft; und man muss den Trieb zur Gesellschaft als dem Menschen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d. i. die Geselligkeit, als eine zur Erfordernis des Menschen als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfs, also als zur Humanität gehörige Eigenschaft, einräumen. Den feinen Menschen befriedigt ein Objekt nicht, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gesellschaft mit Anderen fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein Jeder die Rücksicht auf allgemeine Mitteilung von jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst diktiert ist.“ Kant, Kritik der Urteilskraft § 41.

Nach dem Mittagsmahl unternahmen viele Teilnehmer einen gemeinsamen Spaziergang zur Moritzburg, deren historische Denkwürdigkeiten besichtigt wurden; andere fuhren auf der Saale zur Burgruine Giebichenstein. Um 5 Uhr fand man sich sodann im Auditorium maximum der Universität ein, woselbst sich schon sehr viele Dozenten und Studenten der Universität Halle, sowie viele Lehrer der verschiedenen Unterrichtsanstalten und andere Notabilitäten der alten Saalestadt versammelt hatten. Zunächst begrüsste der Geschäftsführer, Geheimrat Vaihinger, die Erschienenen, zeichnete dann ein Bild von

den Bestrebungen und der Entwickelung der Kantgesellschaft, wobei er besonders betonte, dass die Kantgesellschaft als solche keiner speziellen Schulrichtung diene. Der Geschäftsführer begrüsste ferner die anwesenden Vertreter der staatlichen und städtischen Behörden, sowie der Höheren Schulen Halles und insbesondere auch die Vertreter auswärtiger Korporationen, so des Wittenberger Prediger-Seminars und der Wiener „Gesellschaft für freie psycho-analytische Forschung“, ferner den aus Russland erschienenen Professor Iwanowski-Kasan, und den Ordinarius der Philosophie in Kyoto, Japan, Professor Takahiko Tomoyeda. Er übergab darauf das Wort an Herrn Professor Dr. Richard Falckenberg aus Erlangen zu einem Vortrag über: „Lotze, seine Beziehung zu Kant und Hegel und seine Bedeutung für die philosophischen Probleme der Gegenwart.“ Dieser Vortrag wird sämtlichen Mitgliedern der Kantgesellschaft im Druck zugesendet werden.

Nach dem etwa einstündigen Vortrag fand unter dem Vorsitz des Vorstandes, des Herrn Geheimen Ober-Regierungsrates Meyer, Kurator der Universität Halle, die allgemeine Mitgliederversammlung statt. Nachdem der Herr Kurator auch seinerseits die Anwesenden begrüsst und auf das lebhafte Anwachsen der Gesellschaft hingewiesen hatte, erstattete zunächst der Geschäftsführer, Geheimrat Vaihinger, in eingehender Form den Geschäftsbericht über das Jahr 1912, Einnahmen und Ausgaben etc. Dieser Bericht wird später in den Kantstudien veröffentlicht werden, wenn die Rechnungen definitiv abgeschlossen sind. Die Entlastung der beiden Geschäftsführer wurde seitens der Generalversammlung dem Verwaltungsausschuss übertragen. Die wechselnden Mitglieder des Verwaltungsausschusses (Stammler, Gerhard, Lehmann, von Kern) und die beiden Geschäftsführer (Vaihinger und Liebert) wurden wieder gewählt.

Sodann fand unter gespanntester Aufmerksamkeit die Verkündigung des Urteils der Preisrichterkommission über die zum 22. April 1912 eingelaufenen Arbeiten zur Rudolf-Stammler-Preisaufgabe über „Das Rechtsgefühl“ und die Eröffnung der verschlossenen Couverts der Sieger in der Konkurrenz statt. Es waren im ganzen sechs Arbeiten eingegangen, über welche Herr Geheimrat Stammler ausführlich referierte. Drei Arbeiten waren aus der Konkurrenz ausgeschieden worden. Die drei übrigen Arbeiten wurden nach dem einstimmigen Urteil der drei Preisrichter (der Herren Professoren Stammler, Huber und Natorp) in folgender Weise mit einem Preis gekrönt: Die Arbeit von Dr. Siegfried Kornfeld, Primararzt und Gerichtsarzt in Wien, erhielt den ersten Preis von M. 1500; die Arbeit von Lehrer Georg Büttner in Meissen a.E. den zweiten Preis von M. 800, während die dritte Arbeit von Dr. Magnus Siems in Krögersdorf bei Berne (Oldenburg), mangels eines 3. Preises, mit einer öffentlichen Belobigung ausgezeichnet wurde. Die drei Preisträger wurden sofort telegraphisch von dem schönen Erfolg in Kenntnis gesetzt. Die ausführlichen Urteile der Preisrichter über alle sechs Arbeiten sind in dem vorliegenden Heft abgedruckt. Hinzugefügt sind auf Veranlassung der Geschäftsführung kurze Skizzen von den 3 Preisträgern über ihren Lebensgang und ihre wissenschaftliche Entwickelung.

In der weiteren Erledigung der Geschäftsordnung machte Herr Geheimrat Vaihinger Mitteilung über eine neuzustellende Preisaufgabe, die den Einfluss der Kantischen Philosophie auf die Männer der deutschen Reform- und Erhebungszeit behandeln soll. Das Preisausschreiben mit seinen

näheren Bestimmungen wird in den Kantstudien veröffentlicht werden. (Vgl. auch den einige Seiten weiter abgedruckten: „Aufruf zur Ermöglichung einer neuen, der siebenten, Preisaufgabe".)

Der stellvertretende Geschäftsführer berichtete sodann über den Stand der in Arbeit befindlichen Neudrucke, sowie über die weiteren Pläne zur Ausgestaltung dieses von unseren Mitgliedern mit lebhaftem Beifall begrüssten Unternehmens. Wiederholt sind der Geschäftsführung interessante und wertvolle Neudruckvorschläge gemacht worden, die sich z. B. auf Beck, Joh. Schulze, Forberg, Flügge, Lambert u. a. beziehen und die alle sorgfältig berücksichtigt und vermerkt werden. Gegen Ende dieses Jahres wird als Band 4 der ganzen Serie der erste Band von Tetens: „Philosophischen Versuchen" in dem stattlichen Umfang von ca. 50 Druckbogen den Mitgliedern zugestellt werden können. Ferner konnte der stellvertretende Geschäftsführer auf die hoch erfreulicherweise zusehens sich vermehrenden geselligen und intellektuellen Beziehungen zwischen den Mitgliedern hinweisen. Eine besondere Unterstützung für diesen Verkehr ist jetzt durch die Hinzufügung der nach Städten geordneten Mitgliederliste in dem General-Mitgliederverzeichnis geschaffen. Dadurch können Mitglieder, die in irgend eine andere Stadt kommen, sich sehr leicht orientieren, ob dort auch Mitglieder der Kantgesellschaft wohnen, um mit diesen dann ev. persönliche Beziehungen anknüpfen zu können. Das ist auch, wie von mehreren Seiten bemerkt wurde, bereits des öfteren geschehen. Es konnte weiter auf den sehr erfreulichen Umstand hingewiesen werden, dass in der Zeit vom 1. Januar 1913 bis zum 19. April 1913 wiederum ca. 80 neue Mitglieder der Kantgesellschaft beigetreten sind. Zu einem bestimmten Teile beruht diese bedeutsame Zunahme der Mitgliederzahl auf der Veranstaltung von Vortragsabenden in Berlin, die nicht nur von unseren Berliner Mitgliedern, sondern auch von auswärtigen Mitgliedern so zahlreich und eifrig besucht werden, dass die Teilnehmerzahl im Durchschnitt über 100 Mitglieder pro Abend beträgt. Der starke Anklang, den diese Vortragsveranstaltung findet, ist wohl ein Beweis dafür, dass die Kantgesellschaft mit dieser Einrichtung eine Lücke in dem reichen Vortragsleben der Gegenwart ausgefüllt hat. Auch an dieser Stelle sei noch einmal die in der Generalversammlung geäusserte Anregung wiederholt, dass doch diejenigen auswärtigen Mitglieder, die nach Berlin kommen, kurz vorher bei dem stellvertretenden Geschäftsführer anfragen mögen, ob nicht gerade in der Zeit ihrer Anwesenheit in Berlin ein Vortragsabend stattfindet, sodass ihnen die Möglichkeit zur Teilnahme an demselben geboten würde. Auch dieses Verfahren ist schon häufig befolgt worden, so dass wir fast jedesmal in unserem Kreise in Berlin Mitglieder von ausserhalb begrüssen durften. Alle Mitglieder der Kantgesellschaft haben das Recht, an diesen Berliner Veranstaltungen teilzunehmen. Von Seiten einiger Mitglieder wurde dann angeregt, dass solche Lokalvereinigungen auch in anderen Städten entstehen möchten.

Auf Antrag des Geschäftsführers, Geheimrat Vaihinger, wurde sodann noch ein Zusatz zum § 7 unserer Satzungen beschlossen. Darnach sollen die ordentlichen Professoren der Philosophie an der Universität Halle dem Vorstand der Kantgesellschaft nur dann angehören, „falls sie Mitglieder der Kantgesellschaft sind oder es werden".

Es wurde dann noch berichtet über die Unterstützung von 400 Mk., welche die Kantgesellschaft dem bibliographischen Unternehmen der „Philo-

sophie der Gegenwart" zu Teil werden liess; der Herausgeber dieses grossangelegten Unternehmens, Herr Privatdozent Dr. Arnold Ruge-Heidelberg, gab persönlich über die Tendenz und Organisation des Unternehmens die nötigen Aufschlüsse.

Mit grossem Beifall wurde der Bericht über die Vermehrung der Kantstiftung um 6100 Mk. aufgenommen, welche von Freunden und Gönnern unserer Bestrebungen gelegentlich des 60. Geburtstages des Begründers der Kantgesellschaft gespendet worden sind; Letzterer sprach für diese Ehrung seinen wärmsten Dank aus.

Allseitige Anerkennung fand auch folgende Mitteilung. Frau Fabrikbesitzer Dr. Elisabeth van Delden-Brons hat ein Legat ihres verstorbenen Vaters, des Konsuls Dr. Brons jr. in Emden, das in 6 Jahresraten fällig war, auf einmal ausbezahlt, und dadurch die Kantstiftung um 600 Mk. erhöht — ein sehr dankenswertes Entgegenkommen der würdigen Tochter eines würdigen Vaters, der der Kantgesellschaft von Anfang an ein treues Mitglied war und uns in jeder Hinsicht sehr gefördert hat. Ehre seinem Andenken!

Eine sehr erfreuliche Mitteilung konnte endlich — last, not least — den anwesenden Mitgliedern gemacht werden: unser hochverehrtes Ehrenmitglied, Herr Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Walter Simon, hat sein schon so oft bewiesenes verständnisvolles Interesse für alles, was mit Kant zusammenhängt, dadurch aufs Neue bewährt, dass er die Anregung dazu gegeben hat, die erhaltenen Porträts Kants in einem Sammelbande sollen „Kant im Bilde" herausgegeben werden. Er hat der Kantgesellschaft zur Unterstützung dieses Unternehmens, das innerhalb von 4 Jahren ins Leben treten soll, Eintausend Mark zur Verfügung gestellt. Herr Geheimrat Bibliotheksdirektor Dr. Gerhard berichtete hierüber und übernahm den Auftrag der Gesellschaft, dies Unternehmen in die Wege zu leiten, was lebhaften Beifall bei allen Teilnehmern fand.

An Geheimrat Prof. Dr. Walter Simon wurde ein telegraphischer Dankesgruss abgesendet, ebenso an Frau Dr. Elisabeth van Delden-Brons, sowie an eine Anzahl solcher Persönlichkeiten, welche sich als Förderer der Gesellschaft betätigt haben.

Am Abend folgte sodann ein sehr angeregt verlaufenes, gemütliches Beisammensein im „Hotel zur Tulpe", wo nun die Bekanntschaft zwischen den einzelnen Mitgliedern vertieft wurde.

Am Sonntag, den 20., hatte sich die Teilnahme an der Generalversammlung bedeutend erhöht, es waren etwa 70 Mitglieder beisammen. In der Frühe fand ein gemeinsamer Spaziergang statt, dann hielt im Auditorium maximum Herr Professor Richard Hönigswald aus Breslau seinen Vortrag über: „Prinzipienfragen der Denkpsychologie." Dieser Vortrag ist in vorliegendem Heft publiziert.

Darauf versammelten sich wieder die Mitglieder zu einem gemeinsamen, in sehr angeregter Weise verlaufenen Mittagsmahl in der „Tulpe", bei dem Geheimrat Vaihinger Toaste auf die beiden Herren Vortragenden ausbrachte, worauf Geheimrat Imelmann aus Berlin auf Geheimrat Vaihinger toastete und diesem den Dank der Mitglieder für seine unermüdliche und so hocherfolgreiche Arbeit und für seine leider durch ein Augenleiden stark beeinträchtigte Initiative im Dienste der Gesellschaft aussprach. In einem gemeinsamen Spaziergang in das altbekannte, hübschgelegene „Bad Wittekind" fand die General-

versammlung ihren Abschluss. Ihr Verlauf dürfte alle Teilnehmer in hohem Masse befriedigt und die angenehmsten Erinnerungen in ihnen zurückgelassen haben. Es ist schon von vielen Mitgliedern ihre Teilnahme an der nächsten Generalversammlung im Jahre 1914 in Aussicht gestellt worden. Das ist um so erfreulicher und dankenswerter, als dann die Kant-Gesellschaft auf ein Bestehen von 10 Jahren zurückblicken kann.

Liste der Teilnehmer an der Generalversammlung:

Ausser dem Vorstand, Herrn Geh. Oberreg.-Rat Meyer, Kurator der Universität, dem Herrn Rektor der Universität Halle, Geheimrat Professor Dr. Strauch, vielen Dozenten und Studierenden der Universität Halle waren anwesend:

Privatdozent Dr. Bergmann-Leipzig
Dr. Biener-Leipzig
cand. phil. Max H. Boehm-Berlin
Privatdozent Dr. Braun-Münster
Oberlehrer Dr. Buchenau-Berlin
„ Dr. Buzello-Delitzsch
Dr. Engert-Dresden
Professor Dr. Falckenberg und Frau-Erlangen
Assist. Dr. phil. Falckenberg-Halle a. S.
Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Finger-Halle a. S.
Pastor em. Dr. [h. c.] Flügel-Dölau b. Halle a. S.
Privatdozent Dr. Frischeisen-Koehler-Berlin
Dr. med. Gent-Osnabrück
Geh. Reg.-Rat Direktor Dr. Gerhard-Halle a. S.
Dr. Grisebach-Jena
Privatdozent Dr. Guttmann-Breslau
Oberlehrerin Hadlich-Halle a. S.
Professor Dr. Hönigswald-Breslau
Lehrer A. Hoffmann-Erfurt
Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Imelmann-Berlin
Professor Dr. Iwanowsky-Kasan
Direktor Dr. Jahn-Leipzig
Dr. Marie Joachimi-Dege-Frankfurt a. O.
Privatdozent Dr. Joerges und Frau-Halle a. S.
Pfarrer Kade-Lichtentanne
stud. phil. Kaufmann-Goettingen
Obergeneralarzt Prof. Dr. v. Kern-Berlin
Oberlehrer Dr. Kesseler-Cottbus
Professor Dr. Koenig-Sondershausen
Professor Dr. Krueger und Frau-Halle a. S.
Dr. H. Lehmann und Frau-Leipzig
Justizrat Dr. Lembser-Halle a. S.
Dr. Levy-Berlin-Suhl
Dr. Liebert-Berlin
Privatdozent Dr. Linke-Jena
Privatdozent Dr. Lipsius und Frau-Leipzig
Chefredakteur Dr. Michel und Frau-Leipzig
Privatdozent Dr. Oesterreich-Tübingen
Dr. Walther Pollack-Berlin
Direktor Dr. Rausch-Halle a. S.
Stadtrat Reichardt-Magdeburg
Pfarrer Reinstein-Cröllwitz
stud. phil. Remmert-Halle a. S.
Verlagsbuchhändler Reuther, in Fa. Reuther & Reichard-Berlin
Privatdozent Dr. Ruge-Heidelberg
Pfarrer Saurbier-Hohenebra
Professor Dr. Siegel und Frau-Wien-Czernowitz
stud. phil. Sommer-Halle a. S.
cand. phil. Sveistrup-Berlin
Dr. Scheler und Frau-Berlin
Hauptmann a. D. Schraube-Halberstadt
Dr. Schrecker-Wien
Frau Direktor Schreiber-Berlin
Oberzollkontrolleur Schult und Schwester-Hamburg
Professor Dr. Julius Schultz-Berlin
Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Stammler-Halle a. S.
Dr. Sternberg-Berlin
Justizrat Dr. Sturm-Naumburg
Professor Dr. Takahiko Tomoyeda-Kyoto
Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Vaihinger und Frau-Halle a. S.
Dr. med. Veit-Halle a. S.
Privatdozent Dr. Verweyen und Frau-Bonn
Privatdozent Direktor Dr. Wolff und Frau-Halle a. S.

Der stellvertretende Geschäftsführer:

Liebert.

Philosophische Vortragsveranstaltung der Kantgesellschaft.

Im Rahmen der Vortragsveranstaltung der Kantgesellschaft in Berlin, die regelmässig in sehr stattlicher Zahl sowohl von Berliner als auch von auswärtigen Mitgliedern, ferner von anderen philosophisch interessierten Persönlichkeiten besucht wird, sind bis jetzt folgende Vorträge gehalten worden:

1912:

1. am **15. Juni** sprach Herr Privatdozent Dr. Max Frischeisen-Koehler über *Das Realitätsproblem.* Vortrag liegt gedruckt vor; Umfang: 98 Seiten,
2. am **2. Oktober** sprach Herr Privatdozent Dr. Ernst Cassirer über *Form und Materie der Erkenntnis.*
3. am **2. November** sprach Herr Privatdozent Dr. Friedrich Kuntze über *Denkmittel der Mathematik im Dienst der exakten Darstellung erkenntniskritischer Probleme.* Vortrag liegt gedruckt vor; Umfang: 31 Seiten.
4. am **7. Dezember** sprach Herr Privatdozent Lic. theol. Heinrich Scholz über *Die immanente Krisis der Kantischen Religionsphilosophie in Fichtes Atheismusschriften.*

1913:

5. am **23. Januar** sprach Herr Professor Dr. Georg Simmel über *Das individuelle Gesetz.*
6. am **18. Februar** sprach Herr Obergeneralarzt Prof. Dr. Berthold von Kern über *Einleitung in die Grundfragen der Ästhetik.* Vortrag liegt gedruckt vor; Umfang: 36 Seiten.
7. am **12. März** sprach Herr Direktor Dr. Ferdinand Jacob Schmidt über *Das Problem der Humanität.*
8. am **21. Mai** sprach Herr Professor Dr. Julius Schultz über *Die Berechtigung der psychologistischen Methode.*
9. am **18. Juni** sprach Herr Dr. Emanuel Lasker über *Sinn und Begründung des Stetigkeitsprinzips.*

Die Vorträge finden statt in dem wundervollen Vortragssaal des „Anwalthauses“ in Berlin, dem Clubhaus des Berliner Anwaltvereins.

Der nächste Vortragszyklus beginnt nach der Sommerpause dann Mitte Oktober. Eine Reihe namhafter Vertreter der Philosophie, und zwar Vertreter der verschiedensten Standpunkte und Richtungen, hat sich dankenswerter Weise zur Übernahme von Vorträgen bereit erklärt.

Der stellvertretende Geschäftsführer:
Liebert.

Aufruf
zur Ermöglichung einer neuen, der siebenten, Preisaufgabe. (Jubiläumspreisaufgabe.)

P. P.

Seit einer Reihe von Jahren ist die Kantgesellschaft bestrebt, das Gedächtnis und die Kenntnis von Deutschlands grösstem Philosophen, dessen Lehre für die erkenntnistheoretischen, ethischen und ästhetischen Fragen der Gegenwart noch immer unverminderte Bedeutung hat, zu pflegen und zu vertiefen. Die Kantgesellschaft hat diesen idealen Zweck durch die Herausgabe einer eigenen Zeitschrift, der „Kantstudien", und durch die Stellung von Preisaufgaben zu erreichen gesucht, zu denen ihr die Beiträge von verständnisvollen Gönnern die Mittel gewährt haben. Wiederum wendet sich jetzt die Kantgesellschaft an Mitglieder und Freunde mit der Bitte um Beiträge zu einer neuen Preisaufgabe. Sie darf es tun gerade in einem Jahre, das der Erinnerung an die gewaltige Zeit und Bewegung vor hundert Jahren geweiht ist. Denn es handelt sich bei dem geplanten Ausschreiben darum, die inneren Zusammenhänge klarzulegen, die zwischen der Philosophie des grossen Königsberger Denkers und der grossen Zeit der Erhebung und Befreiung des deutschen Volkes obwalten. Schon oft ist daran erinnert worden, dass die Entstehung des neuen Lebens und des neuen sittlich-staatlichen Bewusstseins eine wesentliche Grundlage in der Philosophie Kants besitze, dass die innere Erneuerung des preussischen Staatswesens nach der Katastrophe von Jena ihren Ausgangspunkt von Königsberg, dem Wirkungsorte Kants, genommen und dass eben dort die Begeisterung der Freiheitskriege ihre ersten, so bedeutungsschweren Wellen geschlagen habe; oft ist dargelegt worden, eine wie grosse Zahl der Reformer und Freiheitshelden — Theodor von Schön, der Nationalheld Ostpreussens; die beiden um die Agrar- und Verwaltungsreform des preussischen Staates so hochverdienten Freiherren von Schroetter, der Staatsminister wie der Kanzler; Stägemann, der Freiheitsdichter; Frey und Morgenbesser, die beiden Mitarbeiter an dem grossen Werk der Städteordnung; die Freiheitshelden Hermann von Boyen und Karl von Clausewitz; der geistesgewaltige Wilhelm von Humboldt und viele, viele Andere — durch die Schule Kants hindurchgegangen und mit Kantischem Geist erfüllt waren. Bekannt ist auch, dass die eigentlichen Propheten der Reformzeit, wie Fichte, Ernst Moritz Arndt, Schleiermacher, Steffens ebenfalls auf dem von Kant gelegten Grunde weiterbauten. Ja, es ist nicht selten ausgesprochen worden, dass Kants kategorischer Imperativ, seine Lehre vom Tun des Guten nur um des Guten willen, seine begeisterte Lobpreisung der Pflicht, das deutsche Volk innerlich fähig gemacht habe, dem Vaterland in den Befreiungskriegen jene unvergleichlichen heroischen Opfer zu bringen. An einer zusammenhängenden und tiefergreifenden Untersuchung aber, wie weit in der Tat die Einwirkung Kants, seiner Schüler und seiner Fortbildner, auf die Staatsmänner jener Zeit, überhaupt auf alle führenden Vertreter der Reform und der Befreiung reiche, hat es bis auf den heutigen Tag gefehlt. Sie nachzuholen, erscheint nicht allein als eine Pflicht der Dankbarkeit und der Pietät gegen Kant, sondern schlechthin als eine Pflicht des deutschen Volkes, dem in diesem Jahre nicht nur die Aufgabe erwächst, Feste der Erinnerung zu feiern, sondern sich auch darüber klar zu werden, auf welchem geistigen Grunde die gewaltigen Leistungen jener grossen Tage ruhen. So darf die Kantgesellschaft hoffen, dass ihr Ausschreiben über den *Einfluss Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der*

Reform- und Erhebungszeit (event. mit bes. Rücksicht auf Theodor von Schön) einen lebhaften Widerhall in den weitesten Kreisen finde. Das Preisrichteramt haben die mitunterzeichneten Herren Lenz, Meinecke und Spranger übernommen.

Zur Ausschreibung würdiger Preise bedürfen wir nach Analogie der bisherigen sechs Preisaufgaben der Kantgesellschaft mindestens die Summe von

dreitausend Mark,

und so wenden wir uns nicht bloss an Mitglieder und Freunde der Kantgesellschaft, sondern auch an andere Persönlichkeiten, bei denen wir ein verständnisvolles Interesse für diese Sache voraussetzen dürfen, mit der Bitte, uns Beiträge zu diesem Preisaufgabefond gütigst zukommen zu lassen. Beiträge beliebe man durch Postscheckformular zu senden an die Deutsche Bank Berlin, Depositenkasse W., Berlin W. 15, Uhlandstrasse 57, Konto Liebert (Kantgesellschaft, für die 7. Preisaufgabe) unter Postscheckkonto 1023. Auch nimmt der mitunterzeichnete stellvertretende Geschäftsführer und Schatzmeister der Kantgesellschaft, Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstrasse 48, Beiträge gerne direkt an.

Über die eingegangenen Beiträge wird in den „Kantstudien" quittiert werden. Jedem Spender wird ein Abzug dieser Quittung zugestellt.

Sollten die eingehenden Beiträge die zur Stellung einer Preisaufgabe erforderliche runde Summe überschreiten, so wird ein etwaiger Überschuss dem im Besitz der Universität Halle befindlichen Fond der „Kantstiftung" überwiesen.

Geh. Ober-Reg.-Rat **G. Meyer**, Kurator der Universität Halle-Wittenberg, Vorstand der Kantgesellschaft.
Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. **Walter Simon**, Ehrenbürger der Stadt Königsberg i. Pr., Ehrenmitglied der Kantgesellschaft.
Oberbürgermeister **Körte**, Königsberg i. Pr.
Geh. Reg.-Rat **Krohne**, Stadtverordnetenvorsteher und Ehrenbürger in Königsberg i. Pr.
Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. **Max Lenz**, Mitglied der Akademie der Wissenschaften, Berlin.
Geh. Hofrat Dr. **Friedrich Meinecke**, Professor der neueren Geschichte in Freiburg i. Br.
Dr. **Eduard Spranger**, Professor der Philosophie und Pädagogik an der Universität Leipzig.
Bibliothekar Dr. **Friedrich Thimme**, Hannover.

Sowie die Mitglieder des Verwaltungsausschusses der Kantgesellschaft:

Dr. **Paul Menzer**, Professor der Philosophie an der Universität Halle.
Dr. **Felix Krueger**, Professor der Philosophie und Psychologie an der Universität Halle.
Geh. Justizrat Prof. Dr. **Rudolf Stammler**, an der Universität Halle, Ehrendoktor der Philosophischen Fakultät der Universität Königsberg.
Obergeneralarzt Prof. Dr. med. et Dr. phil. (h. c.) **Berthold von Kern**, Inspekteur der 2. Sanitätsinspektion, Berlin.
Geh. Kommerzienrat Dr. phil. (h. c.) **Heinrich Lehmann**, Halle.
Geh. Reg.-Rat Dr. **Karl Gerhard**, Direktor der Universitätsbibliothek Halle.
Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. **Hans Vaihinger**, Halle, Geschäftsführer der Kantgesellschaft.
Dr. **Arthur Liebert**, Berlin W. 15, Fasanenstrasse 48, stellvertretender Geschäftsführer und Schatzmeister der Kantgesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1913.

Ergänzungsliste 2: März-Juli 1913.

A.

Dr. Rudolf Allers, Assistent der psychiatrischen Klinik, München, Nussbaumstr. 7.

Victor Altmann, Berlin W. 10, Regentenstr. 17.

Dr. Otto Anschütz, Delitzsch, Schäfergraben 5.

Dr. Wilhelm Benary, Breslau, Kronprinzenstr. 54.

Rechtsanwalt Dr. Ludwig Bendix, Berlin W. 30, Landshuterstr. 3.

Professor Dr. Moritz Benedikt, Professor der Nervenpathologie und Elektrotherapie a. d. mediz. Fakultät in Wien, in Pension, Wien IX, Mariannengasse 1.

Lehrer Georg Büttner, Meissen a. E., Zscheiberstr. 21.

E. Bursche, Freireligiöser Prediger, Nordhausen a. Harz.

Rechtsanwalt Dr. jur. Max Cohn, Berlin NW. 23, Lessingstr. 39.

Albert Dietrich, Berlin W. 15, Uhlandstr. 162.

cand. phil. Hans Ehrlich, Breslau XVIII, Akazienallee 12.

Mag. phil. Hj. Eklund, Åbo in Finnland; z. Zt. Leipzig, Körnerplatz 6 I.

Dr. phil. E. Endrich, Frankfurt a. Oder, Park 3.

Fritz Fidler, Reichenberg-Ruppersdorf, Böhmen.

Professor Dr. K. Reinhold Geijer, o. ö. Professor der theoretischen Philosophie a. d. Universität Upsala, Schweden.

Rechtsanwalt Manfred Goldberger, Berlin W. 8, Kronenstr. 2.

Lic. Karl Paul Hasse, Waidmannslust bei Berlin, Waldstr. 16.

Frau R. Hauf, Witten a. d. Ruhr, Parkweg 12.

Oberlehrer Martin Havenstein, Berlin-Schmargendorf, Sulzaerstr. 14 III.

Oberlehrer Dr. Heiligenstaedt, Hannover, Harnischstr. 9.

Professor Dr. phil. et jur. Wilhelm Herrmann, Geh. Konsistorialrat, o. ö. Professor a. d. Universität Marburg i. Hessen.

Cicerone Jordachescu, Rumänische Kapelle, Baden-Baden.

Dr. A. Kleinicke, Jena, Saalbahnhofstr. 21 I.

Referendar O. Koester, Königsberg i. Pr., Robertstr. 2a.

M. Krewer, Direktor der Rigaer Commerzbank, Bialystock, Russland.

Dr. Lothar Kugler, Breslau X, Werderstr. 1 I.

Dr. Kuhnert, Berlin W. 50, Pragerstr. 22.

Professor Dr. Gen-yoku Kuwaki, Professor an der Kaiserlichen Universität Kyoto in Japan, Teikoku Daigaku.

Dr. Gregor Landau, St. Petersburg, Russland, Zagorodnajash 20.

Dr. Emanuel Lasker, Berlin-Wilmersdorf, Aschaffenburgerstr. 6a.

Professor Dr. Max von Laue, an der Universität Zürich. Zürich IV, Rötelstrasse 15.

Justizrat Dr. iur. Lembser, Rechtsanwalt und Notar, Halle a. Saale, Barfüsserstr. 15.

Professor Dr. Adolfo Levi, Arezzo, Provinz Arezzo, Italien.

Rechtsanwalt Dr. Iwan Mandyczewskij, Stanislau, Oesterreich. Galizien, Lindengasse 8.

Heinrich Mootz, Bezirksamtmann, Tsingtau, Kiautschou.

Dr. Josef Nagy, Gymnasiallehrer, Halas, Ungarn.

Professor Dr. Willi Nef, Professor a. d. Handelshochschule und Gymnasialprofessor St. Gallen, Schweiz.

Verlagsbuchhändler Reichard, i. Firma Reuther & Reichard, Berlin W. 35, Genthinerstr. 40.

Verlagsbuchhändler Reuther, i. Firma Reuther & Reichard, Berlin W. 35, Genthinerstr. 40.

Rechtsanwalt Heinrich Riegner, Charlottenburg, Bleibtreustr. 47.

Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Alois Riehl, o. ö. Professor a. d. Universität Berlin, Berlin W. 15, Kaiserallee 15; im Sommer: Neubabelsberg bei Potsdam, Bergstr. 3.

Alexander Sacchetti, St. Petersburg, Wassily Ostrow 14, Linie 35 Qu. 4.

Dr. iur. Carl Schmitt, Düsseldorf, Bismarckstr. 35.

Dr. phil. Paul Schrecker, Wien II, Marinelligasse 7.

Frau Margret Schreiber, Berlin-Wilmersdorf, Hohenzollerndamm 183.

Dr. Carlo Sganzini, Vira Gambarogno, Kanton Tessin, Schweiz.

Bankier E. Sidler-Brunner, Luzern, Schweiz, Hertensteinstr. 58.

Professor Dr. Carl Siegel, a. o. Professor a. d. Universität Czernowitz, z. Zt. Wien, Edelhofgasse 19.

Dr. iur. Magnus Siems, Kroegersdorf bei Berne in Oldenburg.

Dr. Nikolaus Snamensky, Jena, Quergasse 9 II.

Dr. Hans Speckamp, Düsseldorf, Franklinstr. 14 I.

Eberhard Graf von Tattenbach, Würzburg, Herrenstr. 1.

Wilhelm Teudt, Direktor des Keplerbundes, Godesberg a. Rhein.

Diplom-Ingenieur Rudolph Urtel, Berlin-Karlshorst, Kaiser Wilhelmstr. 22.

Dr. Gerhard Weiland, am Realgymnasium, Eisenach, Schmelzerstr. 8 I.

stud. phil. Ernst Wilken, Berlin, Lessingstr. 3.

Elsa Wolff, Lehrerin, Berlin W. 30, Freisingerstr. 8.

Julian von Zachariewicz, Schriftsteller, Charlottenburg, Kantstr. 44.

Professor Dr. Adalbert Zalai, Budapest I, Lenke-út 69.

B.

Berlin, Philosophische Gesellschaft: Vorsitzender: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Adolf Lasson; Schriftführer: Dr. Bernhard Carl Engel, Zehlendorf, Wannseebahn, Schützstr. 26.

Bern, Philosophisches Seminar der Universität; Direktor: Professor Dr. Richard Herbertz.

Breslau, Kgl. Universitätsbibliothek; Universitätsplatz 1.

Giessen, Philosophisches Seminar der Universität. Lieferungsstelle: J. Rickersche Univ.-Buchhandlung, Giessen.

Hamburg, Philosophisches Seminar des Staates Hamburg.

Jena, Universitätsbibliothek.

Wien, k. k. Universitätsbibliothek.

Die deutsche Philosophie im Jahre 1912.[1]

Von Privatdozent Dr. Oscar Ewald.

Wenn wir in der Entwicklung der modernen Philosophie immer deutlicher die metaphysischen Probleme hervortreten sahen, so wird diese Wendung namentlich durch die Erscheinungen des letzten Jahres bestätigt. Sucht man nach einem vereinigenden, programmatischen Ausdrucke derselben, so wird man — namentlich im Hinblicke auf die deutsche Philosophie — sagen können, dass der Konflikt zwischen der reinen Erkenntnistheorie und der Metaphysik, der sich in den letzten Jahren verbreitete, offen ausgebrochen ist. Abgesehen von der Bereicherung, die das Denken hierdurch erfährt, besteht noch der Vorteil, dass die letzten grundlegenden Prinzipien auf beiden Seiten im Verlaufe der Diskussion mehr und mehr hervortreten müssen. Die reine Erkenntnistheorie, das ist jene Richtung, die den Begriff des Erkennens so weit spannt, dass er alle Fragen nach dem Sein der Dinge in sich absorbiert. Sie zerfällt wieder in zwei Gruppen: die phänomenalistische oder positivistische, die überhaupt nichts als real erkennt, was nicht Inhalt des Denkens ist; die logistische, die sich dem Seinsproblem gegenüber indifferent verhält, mit der Begründung, die Philosophie habe es bloss mit absoluten Normen und Werten, nicht aber mit absoluten Wirklichkeiten zu tun.

Zu wahrhaft klassischer Ausprägung ist der logistische Standpunkt im Neukantianismus der Marburger Schule gelangt, dessen namhafteste Vertreter Cohen, Natorp, Kinkel und Cassirer sind. Seine wesentlichen Tendenzen fasst Natorp in einem Aufsatze der Kantstudien (Festheft zu Hermann Cohens 70. Geburtstag), „Kant und die Marburger Schule“ mit so glänzender Präzision zusammen, dass wir uns dieser Studie zur allgemeinen Orientierung bedienen können. \ Kant ist hier weniger in den Re-

---

[1]) Anm. d. Red.: Wir verweisen wiederum auf unsere, dem ersten, Bd. XII veröffentlichten, Jahresbericht beigefügte Notiz.

sultaten als in der Methode des Denkens vorbildlich. Die Methode aber weist auf Plato zurück, der das Wesen des Denkens zum ersten Male nicht als starre Fixierung, sondern als unendliche Bewegung verstanden hat. Unendliche Bewegung ist das Denken auch für Kant. Es gibt nichts, das nicht von diesem Prozess der Bewegung ergriffen würde, keine ruhenden Gegenstände, keine Dinge an sich, an die das Denken gleichsam von aussen heranträte, um ihm seine Formen aufzuprägen. Solcher Realismus steht im Widerspruche mit dem Leitmotiv der transzendentalen Methode, deren Sinn es ja ist, dass alle Gegenständlichkeit lediglich eine bestimmte Struktur des Denkens ist. Das Denken selbst in seiner kategorialen Gesetzmässigkeit erzeugt den logischen und wissenschaftlichen Grundbegriff des Dinges, der vom naiven Bewusstsein fälschlich jenseits aller Denkbarkeit hinausverlegt wird. Ein absolut Denkfremdes kann es nicht geben; das verbietet die von Kant vollzogene „kopernikanische“ Umkehrung des Standpunktes, dergemäss das Sein im Denken seine tiefste Begründung findet. Die Kategorien dürfen aber auch nicht als fixe Schemen und Schablonen des Geistes betrachtet werden, ein Irrtum, von dem Kant nicht völlig frei ist, sie dürfen nicht von einem unbeweglichen Punkte aus dirigiert, sondern müssen in ihrer wechselseitigen funktionalen Beziehung und Bedingtheit erfasst werden, sie müssen sich in dem sie erzeugenden lebendigen Denkprozess selbst auflösen. Diese Methode der Korrelation an Stelle einer geradlinigen Deduktion hat Natorp im Anschlusse an Cohens „Logik der reinen Erkenntnis“ in seinen „Logischen Grundlagen“ auch selbständig in Angriff genommen. Unverkennbar ist ihre Abhängigkeit von der Hegelschen Dialektik, aber auch die Verschiedenheit beider Denkweisen. Letztere liegt nicht allein — wie Natorp vermeint — in der absolutistischen Tendenz Hegels, in seinem Anspruche, die Totalität des Denkens erschöpft zu haben, sondern vor allem darin, dass der Panlogismus der Identitätsphilosophie Metaphysik ist, während der neukantische Panlogismus auch in seiner äussersten Erweiterung Logik bleibt. Für Hegel ist der absolute Geist nicht bloss Bestimmung, sondern Erschaffung des Seins durch das Denken. Indem das Logische dergestalt nicht mehr die Formen der Dinge umschreibt, sich von aussen wie ein Rahmen um sie spannt, indem es in ihr Innerstes eindringt, wird es zur weltschöpferischen Gewalt. Oder wie wir auch sagen können: im Neukantianismus ist es bloss ein Wert,

im Hegelianismus ist es auch eine Macht. Mag es paradox klingen, Hegel hat ein tiefdringendes Verständnis für den irrationalen Charakter des Seins; soll das Denken seiner Herr werden, so muss es etwas von seinem Wesen in sich aufnehmen, was sich in der Dialektik kundgibt, die ja eine merkwürdige Durchdringung von Rationalität und Irrationalität ist. Es darf sich ferner nicht darauf beschränken, sinnvolle Bedeutung zu sein, es muss ein schöpferisches Tun werden, es muss sich mit der eingeborenen Dynamik des Seins sättigen. Dem Neukantianismus kann es freilich nicht zum Vorwurf gemacht werden, dass er das Sein einseitig logisiert hat; solches verbietet ja schon die Tradition Kants, die nirgends so eindringlich haftet wie an der Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises, an dem hier ausgesprochenen Verbote, die Denkbarkeit mit dem Sein, den Begriff mit dem Realen zu verwechseln. Vielmehr ist das Sein für den Neukantianismus der Ausdruck einer Relation, der Exponent zweier wesensdifferenter Glieder: der Phänomene einerseits, der Kategorien andererseits. Weder durch die sinnlichen Erscheinungen wird das Sein begründet — es ist ja in ihnen kein Kriterium der Realität enthalten, ebensowenig wie in blossen Träumen oder Phantomen — noch auch in den Kategorien, die ja an sich leer sind und, um mit der Realität überhaupt in Berührung zu kommen, der sinnlichen Erfüllung bedürfen. Sondern die fortschreitende Bestimmung des Sinnlichen durch das Übersinnliche, der Phänomene durch die Kategorien, die, wie Natorp hervorhebt, eine unendliche, niemals zum Abschluss kommende ist, konstituiert das Sein, das sich so dennoch in einen permanenten logischen Prozess auflöst. Diese Auffassung ist insofern ein Phänomenalismus, als sie, auf Metaphysik prinzipiell Verzicht leistend, den Umkreis des Bewusstseinsinhaltes nicht überschreiten will. Dies ist ihm auch mit dem Positivismus gemeinsam, von dessen landläufigen Formen er sich freilich durch seine logistische Tendenz unterscheidet. Ein Transzendieren des Bewusstseins in der Richtung auf das Ding an sich verbietet der Neukantianismus schon aus dem Grunde, weil ihm Subjekt und Objekt und die im Erkenntnisakt sich manifestierende Beziehung beider gar keine unmittelbar gegebenen Realitäten, sondern logische Positionen sind. Das Denken setzt erst den Begriff der Gegenständlichkeit, mag sich dieser weiter zum Objekt oder Subjekt besondern. Es setzt ferner die Korrelation zwischen beiden; und ebenso konstruiert es als Grenzbegriff den

dieser Korrelation enthobenen Begriff eines Absoluten, eines „Ding an sich". Wohin wir also immer mit unserer Betrachtung dringen mögen, stets stehen wir schon vor einem logisch Geformten; nicht erst Subjekt und Objekt, schon der einfache, scheinbar unteilbare Empfindungsakt erweist sich genauerer Analyse als solches. Gleichwohl ist dieser Standpunkt kein panlogistischer: denn er muss anerkennen, dass es ein Letztes, wenn auch völlig Dunkles und Bestimmungsloses gibt, das eben immer und überall in logische Kategorien gestellt wird, von logischen Bestimmungen gleichsam durchwachsen ist. Ein solches Substrat ist auch dem Neukantianismus unentbehrlich, wenngleich es niemals in nackter Unmittelbarkeit gegeben ist. Es geht aus dem Bisherigen hervor, dass er es auch anerkennt, dass für ihn der logische Prozess nicht ohne Rest aufgeht und eben deswegen ein unendlicher ist. Damit ist aber auch schon eine Grenze des Logischen im Gegebenen gesetzt, ein prinzipieller Gegensatz, der nicht aufgehoben werden kann. Ist der Hegelsche Panlogismus, wie wir sehen werden, monistisch, so bleibt auch der extreme Neukantianismus in den Dualismus gebannt. Das muss aber auch einen entscheidenden Einfluss auf die Fassung und Begründung des Seinsbegriffes äussern. Die kühnste, originellste Leistung des Neukantianismus nämlich, in der er die Konsequenz des transzendentalen Motivs ziehen will, ist die Auflösung des Seins in ein Gelten, der Existenz in pure Essenz, der Realität in ideale Werte. Der Vorgang ist hier der folgende: da das Sein ein Verhältnis zwischen dem Irrationalen und dem Rationalen bezeichnet, ist es nicht Substanz, sondern Funktion, wie das ausser von Cohen und Natorp namentlich von Cassirer erläutert wird. Es ist die Bewegung der fortschreitenden Rationalisierung, welche an keinem Punkt zur Ruhe gelangt. Die Form dieser Bewegung ist das Urteil, dessen Wesensart die Durchdringung und Korrelation des Besonderen und Allgemeinen enthält. Das Urteil aber ist wie jede logische Funktion in idealen, zeitlos giltigen Werten begründet. Sonach ist das Sein selber im Gelten verankert, ja es gibt kein anderes Kriterium des Seienden als das Giltige der Existenz, als die Essenz. Namentlich Rickert, der seine Theorien abseits vom strengen Kantianismus entwickelt hat, zieht diese Konsequenz; und man kann sagen, dass sie sich in einem weiten Umkreise der modernen Philosophie bemächtigt hat. Erst in jüngster Zeit ist in wachsendem Masse eine Opposition gegen diesen extremen Standpunkt wahrzunehmen, deren

zum Teil schon im vergangenen Jahresbericht Erwähnung geschah. So zwingend nämlich die Logik scheint, die vom Sein zum Gelten als der höheren Instanz führt, sieht man näher zu, so findet man, dass sie nicht auf dem Fundamente ruht, welches das kantische System trägt; dass im Gegenteile ein Grundpfeiler derselben durch sie ins Wanken gerät. Der Kritizismus nämlich ist ein absoluter Dualismus und zwar ein solcher zwischen der Rationalität und dem Irrationalen. Als irrational wird das Faktum der Existenz gesetzt. Das Merkmal des Logischen ist ja Daseinsfreiheit; und umgekehrt ist das Sein dadurch charakterisiert, dass es als solches sich nicht logisieren lässt. Dies bedingt zum Beispiel den Unterschied zwischen den mathematischen und dynamischen Kategorien hinsichtlich ihrer Evidenz. Auf diesem Dualismus fussend, zertrümmert Kant auch das Prinzip der alten und dogmatischen Ontologie, das sich namentlich im Gottesbegriff festgesetzt hatte: als ob die Existenz als logisches Merkmal aus der Essenz eines Begriffes deduziert werden könnte. Sicherlich weicht das Verfahren des modernen Logismus von demjenigen der Ontologie ab, schon deswegen, weil die Stellung zur Metaphysik eine andere geworden ist. Aber im letzten Prinzip herrscht noch immer eine Gemeinschaft: in der Verkennung der absoluten Distanz, die zwischen dem Dasein und der Begrifflichkeit waltet. Auch der moderne Logismus ordnet die Existenz dem Denken ein und unter, ob er diese Hineinnahme als eine vollzogene Tatsache oder als einen unendlichen Prozess betrachte. Das entscheidet auch über sein Verhältnis zum Ding an sich, überhaupt zum Problem der Transzendenz. Es ist sehr wesentlich, dass er das Ding an sich völlig zu rationalisieren trachtet, es zur Vernunftidee, ja zur Grundfunktion des vernünftigen Intellektes stempeln möchte, während Kant es ganz deutlich als denkfremden Faktor gesetzt, auf den die Empfindung als ihren Seinsgrund hinweist. Dass etwas existiert, ist Voraussetzung der angewandten Logik: als dasjenige, worauf sie Anwendung findet; es kann daher nicht aus ihr selber abgeleitet und begriffen werden. Es scheint, dass eine Theorie, die solches verkennt, das Merkmal der Gegenständlichkeit mit dem der Existenz verwechselt. Gegenständlichkeit, mag sie sich jetzt als subjektives oder objektives Sein qualifizieren, ist zweifellos ein durch und durch Kategoriales. Sie ist nicht Existenz schlechthin, sondern schon logisch geordnete und logisch durchdrungene und bewältigte Existenz. Die Tatsache, dass

überhaupt etwas existiert, bleibt für den kritischen Philosophen eine absolute, vom logischen Erkennen unüberschreitbare Grenze. Und diese Grenze vermochten auch die nachkantischen Denker, die Identitätsphilosophen, nicht dadurch zu überschreiten, dass sie das Sein im logischen Gelten aufgehen liessen, sondern umgekehrt — wie dies am Beispiele Hegels angedeutet wurde — dass sie ein Seiendes suchten, dass in sich selbst den absoluten, idealen Charakter logischer Werte präsentierte. Mit einem Worte: durch den Übergang von der Logik zur Metaphysik.

Aber auch wenn man unter Existenz bloss gegenständliche Existenz versteht, ist die Seinsfrage nicht definitiv ausgeschaltet. Es handelt sich dann bloss um eine terminologische Verschiebung. Es muss dann für die logisch noch nicht bewältigte Masse der Phänomene, die zugleich Material des Logischen ist, ein eigener Seinsbegriff konstituiert werden, der Begriff einer Realität, welche, wenn sie im Vergleich mit der gegenständlichen auch nicht als vollwertig betrachtet wird, nichtsdestoweniger eine spezifische, unentbehrliche Bedeutung besitzt. Der Standpunkt des Logismus setzt dann den eines radikalen Phänomenalismus voraus. Das unmittelbar Gegebene sind Erscheinungen und zwar schlechtweg unbestimmte Erscheinungen. Indem sich das logische Denken ihrer bemächtigt, ihnen seine Formen aufprägt, entsteht erst die Gliederung in Subjekt und Objekt sowie alle sonstige Einstellung in Reihen und Systeme, als deren Resultat sich ein geordneter Weltbegriff ergibt. Der Inhalt aber kann letzten Endes nicht von der Logik hervorgebracht werden, er muss ihr — mag man dies Verhältnis noch so sehr umzudeuten streben — irgendwie gegeben sein. Man kann ihn ja auf ein Minimum der Bestimmtheit und das heisst zugleich des Wertes und des Seins beschränken: völlig eliminieren lässt er sich nicht. Und damit ist nicht allein das Irrationale eingeräumt, sondern zugleich in engste Verbindung mit der Tatsache des Seins gebracht. Dass die Grenzen des Logismus in ihm selber gelegen sind, ist bereits in mehrfacher Weise, so vornehmlich von Lask in seiner „Logik der Philosophie“ zum Ausdrucke gebracht worden, die durch diese Feststellung den Rahmen des Neukantianismus sprengt. Das Logische umkleidet sein Material mit begrifflicher Bestimmtheit, aber es dringt nicht in dasselbe ein, es in ein Begriffliches zu verwandeln. Dazu kommt noch eine Erwägung, die gerade durch den Gedankengang des logischen Idealismus bedingt erscheint. Indem das ausser-

logische Material begrifflich gemeistert wird, verbindet sich mit diesem Prozess schon der Hinweis auf einen Schöpfer oder Träger der begrifflichen Funktionen. Will man denn wirklich ein Denken annehmen, das von jedem denkenden Bewusstsein abgelöst, sich selbst überlassen, in gleichgewichtsloser Schwebe bleibt? Der Wert, die Geltungssphäre des Gedachten mag autonomen, von jedem Bewusstsein unabhängigen Bestand haben. Im Werte des Gedachten erschöpft sich aber nicht die Tatsache des Denkens; diese ist immer an ein denkendes Wesen gebunden. Und so zeigt es sich, dass die Gliederung in Subjekt und Objekt, die der Logist erst aus dem Denken hervorgehen lassen möchte, in Wahrheit vom Denken bereits vorausgesetzt wird. Dies ist ja der Sinn des von Descartes entdeckten Grundsatzes, der am Eingange der modernen Philosophie steht. Auch wo der Wert des Gedachten noch völlig strittig ist, erscheint die Realität des Denkens und damit des denkenden Ich gesichert. Der Logist wird dieser Konsequenz entgehen, indem er das reine Denken als einen gänzlich unpersönlichen Prozess betrachtet, der das empirische Subjekt nicht voraussetze, sondern es erst fortschreitend erzeuge. Dann aber muss als Träger des Denkens ein überpersönliches, metaphysisches Bewusstsein gefordert werden. Und wirklich sehen sich viele Logisten zu dieser Konsequenz getrieben, der sie freilich in dem Begriff des „Bewusstseins überhaupt“ einen sehr unsicheren und schwankenden Ausdruck geben. Schon in meinen früheren Jahresberichten habe ich gezeigt, dass als Träger eines wirklichen Denkprozesses bloss ein reales Bewusstsein bestehen kann, in unserem Falle mithin ein reales Allbewusstsein wie der Hegelsche Weltgeist. Zweifellos ist aber hier das Mass der metaphysischen Behaftung ein viel grösseres, als dort, wo vom Denken bloss auf ein empirisches Ich zurückgegangen wird.

Unser Ergebnis bleibt also, dass alles Denken eine Realität voraussetzt, deren wir unmittelbar innewerden, sei es auf dem Wege der Empfindung, des Willens oder der Intuition. Diese Betrachtungen berühren sich in mancher Beziehung mit den Argumenten, die Frischeisen-Köhler in seinem Vortrag „Das Realitätsproblem“ (veröffentlicht von der Kantgesellschaft, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin, S. 98) gegen den logistischen Standpunkt erhebt. Er weist die Auffassung zurück, dass Realität eine logische Kategorie ist, indem er zunächst auf die selbständige Beziehung der Empfindung und sodann des Willensaktes zum Sein

sich beruft. Der Begriff der Aussenwelt wird nicht auf intellektualistischem sondern auf voluntaristischem Wege gewonnen. Indem wir mit unserem tätigen Wollen auf einen Widerstand stossen, werden wir fremder Existenz unmittelbar inne. Das Bewusstsein vom Objekt wird sonach in eine vorlogische Sphäre verlegt. Dieser Rekurs auf den Willen ist die Fortführung eines zumal von Dilthey mit Energie dargestellten Motivs, das freilich auf Maine de Biran zurückreicht. Er hat auch eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem modernen Intuitionismus. Dies Prinzip einer unmittelbaren Erkenntnis führt hier freilich bloss zu einem empirischen, nicht zu einem absoluten Realismus. Die Realität der Gegenstände ist vom empfindenden und denkenden Bewusstsein unabhängig, nicht aber von allen Bestimmungen des Bewusstseins überhaupt. Es liegt ja schon im Begriff des Wollens und Handelns, dass der erfahrene Widerstand lediglich in Korrelation zum Ich als sein Gegenglied erfahren wird. Der absolute Realismus dagegen ist insoferne dogmatisch, als er Merkmale, die innerhalb des Bewusstseins gewonnen werden, auf eine völlig transzendente Sphäre überträgt. Ausführlicher hat der Verfasser diesen Standpunkt in der Schrift „Wissenschaft und Wirklichkeit" entwickelt (Verlag Teubner, Leipzig, VIII u. 478 S.), die sich in drei Hauptteile gliedert, deren erster die Unzulänglichkeit des transzendentalen Idealismus zu beweisen hat; deren zweiter in einer Phänomenologie des Realitätsbewusstseins die logisch unauflösbare Eigenart der Wirklichkeit darstellen soll. Auch hier wird der von Dilthey hervorgehobene Zusammenhang mit dem Impuls des Wollens betont und so der Anteil des unmittelbaren Lebens am Aufbau des Realitätsbegriffes geltend gemacht. Ein grossangelegter Versuch, den Realismus zu rechtfertigen und zu begründen, ist Oswald Külpes Werk „Die Realisierung" (Verlag von Hirzel, Leipzig, X u. 257 S.), dessen erster Band vorliegt. Schon der Titel bringt die Tendenz zum Ausdrucke: es handelt sich darum, die notwendige Beziehung des Erkennens auf eine selbständige, in sich beruhende Realität aufzuzeigen. Külpe zieht den Kreis des Problems möglichst weit; nicht allein in den Naturwissenschaften, im Begriff der Aussenwelt, stehen wir vor der Notwendigkeit solch einer Beziehung und Setzung, sondern auch in der Psychologie und in den Geisteswissenschaften überhaupt. Hier wie dort weist das Denken über sich hinaus, gewinnt es seinen Sinn und seine Richtungslinien erst von der Annahme einer in

ihm unauflösbaren Realität. Die bisherigen Versuche, den Bann des Idealismus zu überwinden, zum Beispiel Krafts im letzten Jahresberichte erwähnte Schrift „Erkenntnisbegriff und Weltbegriff“ hatten sich etwas einseitig am Aussenweltproblem orientiert; hier dagegen ist die Gesamtsphäre des Seins in die Problemstellung einbezogen. Und so gilt es auch in der Sicherstellung des realistischen Motivs gegen äussere Angriffe eine möglichst breite Basis der Defensive zu gewinnen. Es muss Külpe als ein besonderes Verdienst angerechnet werden, dass er vielleicht zum ersten Male völlig deutlich zwei verschiedene Arten des Idealismus auseinanderhält: den Konszientialismus oder Bewusstseinsidealismus und den transzendentalen, logischen Idealismus. Bisher wurden diese beiden Arten, die ja auch unzweifelhaft bestimmte Berührungspunkte haben, in der Regel zusammengeworfen. Und dennoch hat die Analyse des Neukantianismus uns gezeigt, dass wenigstens die Ausdrucksform des logischen und des Bewusstseinsidealismus eine wesentlich verschiedene ist. Der Bewusstseinsidealismus, der überall auf Hume oder eigentlich auf Berkeley zurückweist, ist eine Seinsphilosophie. Bloss vereinfacht und vereinheitlicht er das Seiende, indem er es überall auf geistiges Sein zurückführt. Er legt der gesamten Realität eine bestimmte Form derselben, die spirituelle zugrunde. Der logische Idealismus hingegen ist eine Geltungsphilosophie; er löst das Reale in ein Ideales, die Existenz in eine Essenz, das Seiende in ein Geltendes auf. Külpes Argumente gegen den Konszientialismus bewegen sich in der Richtung realistischer Gedankengänge. Indem wir mit unserem Denken ein Wirkliches aufbauen, gehen wir stets über die unmittelbaren fliessenden Inhalte des Bewusstseins hinaus. Mit ausserordentlicher Gründlichkeit werden alle Argumente des Bewusstseinsidealismus gewürdigt und widerlegt: Die Berufung auf die angebliche Evidenz der inneren Wahrnehmung, die vermeintlichen Widersprüche im Begriff der Transzendenz, das tatsächliche Gegebensein aller Dinge im Bewusstsein, die Zweckmässigkeit eines Verzichtes auf Realisierung etc.

Die Unmittelbarkeit des Bewusstseins transzendieren wir indessen nicht, um uns bloss zu idealen logischen Normen und Werten zu erheben, vielmehr um eine metaphysische Wirklichkeit zu setzen. Hier fällt das Hauptgewicht auf den prinzipiellen Unterschied, den Külpe zwischen dem Verfahren der Mathematik und dem der Realwissenschaften feststellt. In der Mathematik

erzeugt das Denken fortschreitend seine eigenen Gegenstände, ohne Rücksicht darauf, ob diese irgend einer Realität angehören oder nicht. In den Realwissenschaften hingegen ist das Denken durch die Gegenstände gebunden, die ihm von sich aus die Richtung vorschreiben. Der idealistische Einwand, auch hier seien die Gegenstände kein fertig Gegebenes, ist insoferne berechtigt, als das Denken nirgends ein blosses Abbilden, vielmehr ein Konstruieren und Bestimmen ist. Aber diese Konstruktion und Bestimmung ist hier keine freie, von bloss idealen Gesetzen, sondern eine von dem tatsächlichen Material beherrschte. Ähnlich wie Frischeisen-Köhler weist Külpe auf die „empirische Behaftung" des Denkens in den Realwissenschaften hin. Und wenn es auch wahr ist, dass wir hier nirgends zu dem reinen Stoffe als einer absoluten Grenze des Logischen gelangen, so ist es doch andererseits ebenso wahr, dass wir hier nirgends wie in der Mathematik ein rein Logisches, gelöst von der Beziehung auf den stofflichen Vorwurf haben. Die kategorialen Denksetzungen stellen sich nicht bloss immer an einem irrationalen Materiale dar, sie scheinen auch Schritt für Schritt durch dasselbe bestimmt. Külpe warnt hier ebenso vor dem Extrem des naiven Realismus wie des absoluten Logismus: der kritische Realismus hat zwischen beiden die Mitte zu halten. Das Erkennen ist weder ein Abbilden noch ein Schaffen; es ist ein Erfassen der nicht gegebenen, aber durch Gegebenes sich offenbarenden Realitäten. Die transzendentale Methode, wie sie durch Kant begründet wurde, hebt die reale Existenz der Dinge nicht auf, so sehr sie ihre Erfassung und Bearbeitung auch unter aprioristische ideale Bedingungen stellt.

Zugunsten der realististischen Ansicht suchen auch zwei Schriften von Alfons Bilharz das Erkenntnisproblem zu lösen: „Descartes, Hume und Kant" (S. 78) und „Philosophie als Universalwissenschaft" (S. 127, Verlag Bergmann, Wiesbaden). Der ontologische „Enantialsatz", der die beiden gegensätzlichen Bestimmungen Denken und Sein im Ich verbindet, garantiert zugleich die Begrenztheit des subjektiven Seins durch ein seiendes Objekt. Diese Begrenztheit, die der Verfasser als metaphysische Form bezeichnet, soll die idealistischen Prämissen in realistische Konsequenzen verdichten.

Ich kehre nunmehr zu der Darstellung zurück, die der logische Idealismus im Festhefte der Kantstudien erfährt. Zu einem ähnlichen Ergebnis wie Natorp gelangt Cassirer in seinem Auf-

satze „Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie“. Hier ist, der persönlichen Richtung Cassirers entsprechend, freilich weniger das panlogistische Element, als der Zusammenhang mit den konkreten Wissenschaften, insbesondere mit der Mathematik und der Physik betont. Die Bedeutung dieses Zusammenhanges ist es namentlich, den logischen Idealismus vor jedem Rückfall in den psychologischen zu sichern. Bewusstsein ist das Inventar wissenschaftlicher Begriffe, nicht aber subjektiver Vorstellungen. Aber auch die Orientierung an den Grundbegriffen der mathematischen Physik bedeutet keine Orientierung an starren Gegebenheiten und demnach auch kein Verstricktsein des philosophischen Denkens in die historische Relativität des wissenschaftlichen Prozesses. „Die Gegebenheit, die der Philosoph in der mathematischen Naturwissenschaft anerkennt, bedeutet eben zuletzt lediglich die Gegebenheit des Problems. In ihrer tatsächlichen Form sucht und erkennt er eine ideale Form, die er heraushebt, um sie wiederum den wechselnden historischen Gestaltungen als Massstab gegenüberzustellen. Wenn hierin ein scheinbarer Zirkel liegt, so ist es doch ein Zirkel, der unvermeidlich ist, weil er auf jener Wechselbewegung von Idee zu Erfahrung beruht, durch die — nach dem Goetheschen Wort — die sittliche und wissenschaftliche Welt regiert wird.“ Damit ist jedenfalls zugegeben, dass der philosophische Wirklichkeitsbegriff ein autonomer ist, dessen Rechtfertigung nicht in dem methodischen Verfahren anderer Forschungsgebiete gewonnen werden kann. Ins Detail gehen die Aufsätze Görlands „Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus“ und Kinkels „Das Urteil des Ursprungs“. Görland charakterisiert den Übergang Cohens von der strengen Kantinterpretation zum freieren Ausbau seines Systems der Philosophie. Massgebend hierfür ist Cohens Auffassung von der Infinitesimalmethode als dem erzeugenden Element des Realitätsbegriffes. Realität nämlich muss von Wirklichkeit, Sein von Dasein unterschieden werden. Dasein, Wirklichkeit, eignet der Empfindung, die als das Irrationale erst der rationalen Bestimmung bedürftig ist. Diese leistet der Differentialbegriff als Grundbegriff der intensiven Grössen. Er ist die Logisierung des Inhaltes, während die extensiven Kategorien, wie die der Zahl, die Logisierung der Form sind. Von hier aus gelangt Cohen zum Denkgesetz des Ursprunges, das Kinkel zum Gegenstand einer speziellen Untersuchung macht. Er untersucht die Beziehung dieses Gesetzes

zum unendlichen Urteil und wandelt dieses Motiv durch geometrische Beispiele ab.

All diesen Aufsätzen ist, wie der Marburger Schule und ihren Begründern, die einseitige Verlegung des Schwerpunktes aus dem vorlogischen Material in die Sphäre logischer Bestimmung eigen. Es ist daher in keiner Weise einzusehen, inwiefern die letzten Triebfedern des Realismus durch diese Richtung paralysiert sein sollen.

Von den übrigen Aufsätzen der Kantstudien seien angeführt: Bauchs Antrittsvorlesung „Immanuel Kant und sein Verhältnis zur Naturwissenschaft“, Hönigswald „Zur Wissenschaftstheorie und -systematik“, Schultz „Über die Bedeutung von Vaihingers Philosophie des Als-Ob für die Erkenntnistheorie der Gegenwart“, Münch „Das Problem der Geschichtsphilosophie“.

Bauch behandelt in einem vorzüglich disponierten Vortrag die mannigfachen Einflüsse, die von Kant auf die Naturforschung ausgeübt wurden. Zunächst werden die Einzelleistungen gewürdigt, sodann die grundlegende Bedeutung, die er als Erkenntnistheoretiker für die Begriffsbildung des ganzen Gebietes gewann. Insbesondere die Grundlegung der Mathematik und ihre Beziehung zur Erfahrung; dann aber auch Kants Auffassung des Zweckbegriffes innerhalb der Biologie werden einer eingehenden Betrachtung unterzogen. Hier ist zumal die Parallele zwischen Kant und Darwin interessant. Beide erblickten ein fundamentales Problem in der seltsamen Übereinstimmung, die zwischen der Gliederung der Begriffe und der Gliederung der Organismen in Arten und Gattungen besteht: Es ist das der Begreiflichkeit der Natur. Zwischen dem kontinuierlichen Aufbau der letzteren und der immanenten Gesetzmässigkeit des Denkens scheint eine tiefe Affinität zu bestehen, deren Erklärung letzten Endes ins Metaphysische auszulaufen scheint. Wenigstens deutet darauf auch Bruno Bauchs Hinweis auf die Kantische Konstruktion eines intellectus archetypus hin, der den Inhalt der Welt aus den Formen seines Denkens sich entfalten lässt, ihm daher die absolute Gesetzmässigkeit des letzteren einprägt.

Methodologischen Inhalts ist Hönigswalds Studie „Zur Wissenschaftstheorie und -systematik“, in welcher der Verfasser zwischen den Auffassungen Rickerts und Cassirers in Bezug auf das Verhältnis der Logik zum Individuellen und zum Allgemeinen zu entscheiden versucht; beide Gesichtspunkte sollen einem noch um-

fassenderen, einem Begriff des Objektes unterworfen werden, der das Prinzip des Wertes und der Wirklichkeit, mithin der naturwissenschaftlichen und der historischen Forschung in sich vereinigt.

Vaihingers „Philosophie des Als Ob“ für den Psychologismus auszulegen, ist die Tendenz, die Schultz in seinem bereits angeführten Aufsatze verfolgt. Das Bindeglied bietet ihm der biologistische Charakter der Fiktionenlehre, den ich freilich im vergangenen Jahresberichte in einem anderen, weniger dogmatischen Sinn zu deuten suchte. Der vorliegende Aufsatz beweist übrigens wie auch die mannigfachen Diskussionen, die sich bisher um den Pragmatismus bewegt haben, dass die Kontroverse zwischen dem logischen Absolutismus und dem psychologistischen Relativismus mit Aussicht auf Erfolg und eindeutige Endergebnisse sich lediglich an einer Frage orientieren kann, deren Beantwortung auch dem Neukantianismus Schwierigkeiten machte, der Frage nach der Anwendbarkeit der logischen Kategorien auf die Erfahrung.

Ähnlich wie Hönigswald betrachtet auch Münch in seiner gediegenen Studie „Das Problem der Geschichtsphilosophie“, letzteres als einen Spezialfall des Verhältnisses der Philosophie zur wissenschaftlichen Forschung. Der tiefste Grund geschichtsphilosophischer Begriffsbildungen muss in einem absoluten Werte gesucht werden, der sich seinerseits nicht deduzieren, sondern bloss unmittelbar erleben lässt. Nicht um ein individuelles Erlebnis handelt es sich hier aber, sondern um ein Weltsinnerlebnis, in welchem, als dem religiösen Grunderlebnis — wie vom Verfasser sehr richtig behauptet wird — alle Transzendentalphilosophie zuletzt verankert bleibt.

Unter den Ergänzungsheften der Kantstudien hebe ich insbesondere Lanz „Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik“ hervor. Wir finden hier eine sorgfältige Darstellung dieses für die neue Erkenntnisphilosophie so zentralen Problems. Der Verfasser geht von Kants Theorie der Objektivität aus und stellt sodann unter den neueren Richtungen die psychologistische, die transzendente und die immanente Schule einander gegenüber. Die Studie bietet eine tüchtige Bearbeitung des vielverzweigten Materials. Hervorzuheben ist hier, dass ähnlich wie bei Külpe in der Charakteristik der immanenten Theorie der Gegenständlichkeit die Unterscheidungslinien zwischen dem Bewusstseinsidealismus und dem logischen Idealismus, welch letz-

terer den Schwerpunkt vom Bewusstsein in den sachlichen Gehalt der Erkenntnis verlegt, deutlich gezogen werden.

Auch der vorkantische Philosoph Johann Nicolaus Tetens, von dem der Begründer des Transzendentalismus bekanntlich die Gliederung der Seelenvermögen und damit die Disposition zu seinen drei Kritiken übernommen hatte, bildet den Gegenstand eines von Dr. Wilhelm Uebele verfassten Ergänzungsheftes. Tetens erscheint hier weniger als ein Vorgänger des kritischen Kant, denn als Nachfolger des vorkritischen. Entscheidend hierfür ist sein Festhalten an der überkommenen Metaphysik, die Kant sowohl durch seine theoretische Kritik, als auch durch seine Verlegung des Schwerpunktes in die Ethik verdrängt hatte.

Die Kantgesellschaft hat auch die Neudrucke seltener philosophischer Werke fortgesetzt und um zwei interessante Bände bereichert. Otto Liebmanns bedeutungsvolle Schrift „Kant und die Epigonen", die lange im Buchhandel gefehlt hat, ist, von Bruno Bauch herausgegeben, als zweiter Band erschienen. Programmatisch ist hier das Wiederanknüpfen an Kant unter strenger Ausscheidung aller Metaphysik des Ding an sich. Der Widerstand gegen das letztere ist freilich schon älteren Datums; und zwar muss man nicht etwa erst auf Fichte zurückgehen, von dem Liebmann zeigt, dass seine Weltanschauung in unverkennbarer Weise jenes Transzendieren der Erfahrung bekundet, das durch den Begriff des Ding an sich im allgemeinen bezeichnet ist. Entschiedener hat schon Salomon Maimon den Standpunkt der Bewusstseinsimmanenz vertreten. Darüber unterrichtet der Neudruck Band III „Versuch einer neuen Logik" (XXVIII u. 445 S.), ein Werk, das in mancher Hinsicht die Positionen der Marburger Schule vorbereitet. So ist der Standpunkt der Bewusstseinsimmanenz weniger im bewusstseinsidealistischen, als im logistischen Sinne genommen. Schon im obersten Satze der Maimonschen Philosophie, im Grundsatz der Bestimmbarkeit gelangt dies zum Ausdruck. Durch diesen Satz wird nämlich gefordert, dass das Verhältnis des Ich zum Gegenstande ein allseitig bestimmtes sei, nach dem Schema von Subjekt und Prädikat im Urteile; womit die Annahme eines unbestimmbaren Dinges an sich hinfällig geworden ist. Die sorgfältige Analyse dieser Lehre, die Friedrich Kuntze in seinem Werk „Die Philosophie Salomon Maimons" (Heidelberg, Winter, XXV u. 531 S.) vorgenommen hat, beweist übrigens, dass Maimon in seiner Auffassung der Transzendenz

auch als Vorläufer Fichtes in Anbetracht kommt. Kuntzes Werk gibt eine erschöpfende Behandlung seines Gegenstandes, den es nach Erkenntnistheorie und Logik, Ethik und Ästhetik gliedert.

Nicht bloss der schon erwähnte Aufsatz Hönigswalds, sondern auch zwei andere Schriften dieses Autors beschäftigen sich mit Problemen der Methodologie: die Schrift „Zum Streit über die Grundlagen der Mathematik" (Verlag Winter, Heidelberg, 106 S.) und „Substanzbegriff und Funktionsbegriff, kritische Betrachtungen zu Ernst Cassirers gleichnamigem Werk" (Sonderabdruck aus der Deutschen Literaturzeitung Nr. 45, 46, 74 S.). Die Hauptfrage der erstgenannten Schrift ist die: Wie kann Mathematik auf die empirische Naturforschung Anwendung finden, ohne selbst auf empirische Grundlagen gestellt zu werden? Aber nicht allein die empirische Auffassung, sondern auch eine andere, die in modernen Theorien der Mathematik vielfach zum Ausdrucke gelangt ist, muss abgewehrt werden: die vom Willkürcharakter mathematischer Konstruktionen und Definitionen. „Nicht Willkür, diese besondere Form der subjektiven, psychologischen Evidenz, sondern eine im einzelnen Fall freilich unanalysierte Einsicht in ein System mathematischer, wissenschaftlich-objektiv gültiger Beziehungen, das heisst in die Natur des mathematischen Objektes ist es, was es erlaubt, zwischen einer, sei es begrenzten, sei es unbegrenzten Anzahl von Möglichkeiten zum Zweck der Fixierung eines Ausgangspunktes mathematischer Deduktionen eine „beliebige" Auswahl zu treffen". Diese Auswahl ist frei, sofern sie nicht an die Bedingungen eines äusseren Objekts gebunden ist. Ihre Freiheit ist indessen eingeschränkt durch die Eigenart des mathematischen Objekts selber, das heisst: durch den Hinblick auf den ganz bestimmten mathematischen Erkenntniszweck, dem eine Konstruktion zu dienen hat. Und so erscheint auch diese angebliche Willkür aus dem Bereich des Subjektiv-Psychologischen in die Sphäre gegenständlicher Bestimmtheit erhoben. Der Empirismus wieder beruft sich auf die Harmonie, die zwischen dem Naturlaufe und den mathematischen Werten besteht, eine Harmonie, durch welche die mathematische Naturwissenschaft ermöglicht wird. Indessen Natur und Mathematik — so wendet Hönigswald ein — bilden hier keine zwei getrennten Sphären, sondern die Naturauffassung selber ist schon durch Begriffe bedingt, die dem mathematischen Gebiete entstammen. Damit ist freilich das Problem bloss zurückgeschoben, denn es fragt sich jetzt, wie es

denn überhaupt zu verstehen sei, dass der sinnliche Erfahrungsstoff unter ganz bestimmte übersinnliche Kategorien gestellt werden müsse. Von dieser Frage sahen wir ja, dass sie geeignet ist, den Rahmen des absoluten Logismus zu sprengen. Dies betont Hönigswald selber in seiner Kritik Cassirers, dessen Tendenz, alle gegenständliche Erkenntnis in das Schema mathematischer Funktionalbeziehung und Reihenbildung zu spannen, er in ihrer Einseitigkeit richtig beurteilt. Die verschiedenen Gegenstände erfordern besondere Behandlungsweisen. Unmöglich ist es, so heterogene Elemente wie mathematische, physikalische und psychologische an dem Faden einer einzigen Methode aufreihen zu wollen. In dieser Anerkennung des Gegebenen, der Materie des Erkennens, greift Hönigswald auf den älteren Kritizismus zurück. Es scheint mir aber, dass damit nicht bloss der Rahmen des Logismus, sondern auch der des Phänomenalismus gesprengt ist. Die neueren realistischen Versuche konnten sich auch mit Recht vor allem auf diese Abhängigkeit des kategorialen Systems vom irrationalen Inhalte der Welt berufen, der damit als ein Selbständiges legitimiert scheint. Seine ursprüngliche Denkfremdheit ist ja keineswegs aufgehoben, weil er, wie nicht zu leugnen, den kategorialen Gesetzmässigkeiten des Denkens unterworfen wird.

Unter dem Einflusse der älteren Kantinterpretation Cohens ist Stadlers „Kants Teleologie“ entstanden, eine Schrift, von der eine unveränderte Neuausgabe vorliegt (Berlin, Dümmlers Verlagsbuchhandlung). Nicht allein die Erkenntnistheorie, sondern auch die Naturphilosophie ist an den hier erörterten Problemen beteiligt. Der Zweckbegriff ist ja das Bindeglied beider Gebiete. Stadlers Untersuchung, die die transzendentale Betrachtungsart in möglichster Reinheit herausschälen will, zeigt die eigenartige Stellung, welche Kant zwischen Mechanismus und Vitalismus einnimmt, Wenn Kant die mechanistische Betrachtung als unzulänglich für die Erklärung des Organischen bezeichnet, so heisst dies nicht, dass er sie gelegentlich durch die teleologische ersetzen will. Eine solche Konkurrenz der Methoden besteht in Wahrheit nicht; sie würde die systematische Einheit des Naturerkennens bedrohen. Der Mechanismus der Ursachen stellt ein sich geschlossenes System dar, das als Ganzes der Idee des Zwecks untergeordnet wird. So kann die letzter als Regulativ behilflich sein, unsere Kenntnis der Ursachen zu vervollkommnen, keineswegs aber, um ein anderes Erklärungsprinzip an ihre Stelle treten zu

lassen. Ganz im Sinne der Ideenlehre wird demnach der metaphysische Zweckbegriff logisch umgedeutet. Er ist nicht mehr die wirkende Macht in den Dingen, sondern bringt allein die systematische Einheit des Erkennens zum Ausdruck, so dass hier die Kluft, die für den reinen Transzendentalismus zwischen dem Sein und dem Denken besteht, vielleicht zu deutlichster Sichtbarkeit gelangt. Die moderne Auffassung strebt über die Relativität dieses Standpunktes hinaus. Soll sich die Zweckbetrachtung legitimieren, dann wird für sie dieselbe Bedeutung gefordert, die den Kategorien zukommt; dass sie nicht bloss ein Verfahren des Denkens, sondern eine eigene, objektiv begründete Seinsweise darstelle. Will man diesen Kontrast zwischen mechanistischer und teleologischer Betrachtungsart sich noch deutlicher vor Augen führen, so empfiehlt sich einerseits auch das Studium von Wundts „Prinzipien der mechanischen Naturlehre“ (zweite umgearbeitete Auflage der Schrift: Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip, Stuttgart, Enke, XII u. 217 S.), andrerseits der Werke Driesch', deren ich später Erwähnung geschehen lassen werde. Das Wesen des reinen Logismus, das Natorp in so knapper und treffender Weise dargestellt hat, wird nicht allein in der Behandlung logischer und erkenntnistheoretischer Fragen offenkundig, sondern auch auf den übrigen Gebieten der philosophischen Weltbetrachtung. Die Vorzüge und Mängel dieser Methode enthüllen sich nicht minder in Ethik und Ästhetik. Beweis dafür ist Cohens „System der Philosophie“, dessen dritter Teil „Ästhetik des reinen Gefühls“ (Berlin, Casirer, 1. Band XXV u. 401 S., 2. Band XV u. 477 S.) erschienen ist. Die erste Forderung, die der Verfasser erhebt, ist die der geschlossenen Systematik. Das System der Philosophie in einem seiner drei Glieder, Logik, Ethik, Ästhetik antasten, heisst es als Ganzes illusorisch machen. Der Begriff der Reinheit, den Cohen diesen organischen Erzeugungsweisen des Erkennens, Wollens und Fühlens zugrundelegt, ist im Sinne des strengen Transzendentalismus genommen und besagt, wenn man ihn in seine Elemente auflöst, wohl wesentlich dies, dass das philosophische Denken in Logik, Ethik und Ästhetik seine Begriffe selbständig erzeugen und entwickeln muss, ohne auf bestimmte Seinsinhalte — empirische oder metaphysische — zurückzugehen. Das ist ja, wie der programmatische Aufsatz Natorps gezeigt hat, die eigentliche Bedeutung dieser Richtung: das reine Denken darf den Rechtsgrund seiner Setzungen nicht in einer Realität ausser-

halb seiner suchen, da es eine solche gar nicht gibt; da vielmehr alles, was den Anspruch auf Realität erhebt, erst von den Mitteln des Denkens aufgebaut wird. Es sind hier aber zwei Motive auseinanderzuhalten, die in der Darstellung Cohens nicht getrennt werden: das Motiv der Systembildung und das Motiv des Logismus. Jede Metaphysik der Kunst wird als eine romantische Reaktion gegen die systematische Philosophie verworfen. Mag man die Notwendigkeit des Systems aus der Einheit der Kultur auch zugestehen, mag man in der nachdrücklichen Betonung und Darstellung dieses Zusammenhanges, wie billig, ein besonderes Verdienst Cohens und seiner Schule rühmen; mag man demgemäss alle Absplitterung und Aphoristik des Gedankens, wie sie eine Gefahr des modernen Geistes bildet, ablehnen, der Begriff des Systems scheint mir hier willkürlich gefasst. Es ist nicht einzusehen, warum durch ihn eine metaphysische Weltbetrachtung von Anbeginn ausgeschlossen sein soll. Freilich, wenn durch das künstlerische Schauen und Gestalten das ethische Verhalten ersetzt und verdrängt wird, wie dies bei manchen Romantikern geschieht, dann mag dies Willkür und Phantastik genannt werden. Weshalb aber sollte Metaphysik mit einem systematischen Betriebe nicht vereinbar sein? Ja, weshalb sollte der letztere eine unbedingte Koordination seiner Glieder, Ethik, Logik und Ästhetik, fordern und nicht auch einer Über- und Unterordnung derselben Raum geben, vorausgesetzt, dass sie nicht eigenmächtig behauptet werde, sondern aus einem einheitlichen Grundgedanken sich ergebe? Unverkennbar wird der dogmatische Ausgangspunkt, wenn man erwägt, wie in diesem System die Religion zu kurz kommt. Was ist das Kriterium dafür, dass sie nicht als selbständiges Glied neben den anderen behandelt wird? Wie es scheint die Dreiteilung des geistigen Universums in die Sphären des Erkennens, Fühlens und Wollens. Aber davon abgesehen, dass diese Einteilung der psychologischen Realität entnommen ist, lässt sich ihre unbedingte Stringenz nicht begreiflich machen. Die Möglichkeit eines anderen Einteilungsgrundes, welcher der religiösen Funktion einen selbständigen Ort eingeräumt hätte, ist nicht von der Hand zu weisen. Hier kommt dem systematischen Bedürfnis das logistische in die Quere. Weil das religiöse Empfinden noch deutlicher als das ethische und ästhetische seine Beziehung zur Metaphysik enthüllt, soll es zu einer Unterart anderer Funktionen nivelliert werden.

Natürlich wird damit das ausserordentliche Verdienst dieser Arbeit ebensowenig wie das der früheren bestritten. Nicht allein die Feinheit der begrifflichen Konstruktion, die erstaunliche Elastizität des Gedankens muss gerühmt werden, sondern auch die subtile Analyse mancher künstlerischen Erscheinungen. Für die Grundlegung der Ästhetik ist die Bestimmung des Verhältnisses der drei Richtungen des Bewusstseins zum Ichproblem massgebend. Das erkennende Bewusstsein geht darin auf, Erzeugung des Objekts zu sein; die Einheit des Selbstbewusstseins ist für dasselbe nicht von Bedeutung. Aber auch im wollenden, ethischen Bewusstsein ist das Ich als solches nicht gegeben, sondern lediglich als Allheit, als universales Selbst, das in der Idee der Humanität seine Verklärung findet. Erst das ästhetische Bewusstsein steuert auf ein Selbst hin, welches das Individuum schlechthin zur Aufgabe macht. Diese Geburt der reinen Individualität vollzieht sich im Liebesgefühle, welches das Beherrschende des künstlerischen Schaffens und Schauens ist.

Andere Wege geht Broder Christiansen in seiner „Philosophie der Kunst“ (Verlag von Klaus und Feddersen, Hanau). Obgleich auch dieser Denker dem engeren Kreise des Transzendentalismus angehört, schliesst sich seine Problemstellung — in mancher Hinsicht nicht unähnlich der des Ästhetikers Guyau und der neueren französischen Schule — enger an die Wirklichkeit an, und zwar an die Wirklichkeit des Lebens. Kunst ist Selbstoffenbarung des Absoluten und Metaphysischen im Menschen. Auch in Broder Christiansens „Kritik der Kantischen Erkenntnislehre“ (Verlag von Behr, Berlin, 177 S.) verspürt man die Tendenz, über die Enge des reinen Logismus hinauszukommen. Die Schrift scheint mir freilich in ihren kritischen Auseinandersetzungen wertvoller, als in ihrem positiven Ertrage. Der Verfasser zeigt, in diesem entscheidenden Punkte mit Leonard Nelson übereinstimmend, dass das Problem der Erfahrung von Kant und den Kantianern nicht im richtigen Sinne gestellt ist. Man darf es nicht aus dem wissenschaftlichen Denken deduzieren, denn dieses muss ja erst kritische Rechtfertigung finden. Und ebensowenig darf man es auf die transzendental-psychologische Organisation des Subjektes zurückführen, da ja sonst gegen den wahren Geist des Transzendentalismus die quaestio juris zur quaestio facti herabgewertet wird. Das Problem der Erfahrung muss als ein wertkritisches formuliert werden. Aus der Definition der Realität sind

die Kategorien abzuleiten; wie diese Ableitung sich im näheren zu vollziehen habe, lässt der Verfasser freilich unbestimmt. Auch Christiansen glaubt wie andere moderne Erkenntnistheoretiker den Richtpunkt für die Bildung des Realitätsbegriffes in einem Sollen zu finden, welches er freilich konkreter bestimmt als Rickert und seine Schüler. Völlig klar hat er sich darüber noch nicht ausgesprochen; und es ist vielleicht von einer Fortsetzung des Werkes die deutliche Ausgestaltung dieses Gedankens zu erwarten. Der Realitätswert wird auf dem Wege des Sollens in Beziehung zu einem metaphysischen Trieb des Subjekts gebracht. Welcher Art aber dieser Trieb ist, wie er sich entfalte und wie mit ihm die strenge Objektivität des Wertes vereinbar sei, findet sich kaum angedeutet. Und dennoch könnte dies ein Punkt sein, von dem aus eine entscheidende Wendung im Verhältnis von Erkenntnistheorie und Metaphysik sich zu ergeben vermöchte.

Obgleich Christiansen den reinen Transzendentalismus vertritt, lässt er die Möglichkeit einer metaphysischen Realität und metaphysischer Erkenntnisse zu. Aber auch diese Erkenntnis müsste eine empirische sein; sie liesse sich weder in analytischen noch in synthetischen Urteilen a priori darstellen.

Als eine Ergänzung kann Christiansens Schrift „Vom Selbstbewusstsein“ (Verlag Friedrich Feddersen, Berlin, 87 S.) angesehen werden. Auf Grund scharfsinniger Analysen will der Verfasser hier zu dem überraschenden Resultat gelangen, dass es ein unmittelbares Wissen vom Seelischen, eine Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins nicht gibt, dass nicht Anschauung, vielmehr Reflexion das Werkzeug der Selbsterfahrung ist. Die Tiefen des Seelenlebens bleiben unerkannt. Einen Beweis dafür sucht der Verfasser in der Tatsache, dass die Psychologie ungeachtet einer Bemühung von mehr als zweitausend Jahren nicht imstande ist, die elementaren Vorgänge der Innenwelt in widerspruchsfreier Weise aufzuzeichnen.

Zu einem wesentlich anderen Ergebnisse für die psychologische Erkenntnis gelangt Walther Schmied-Kowarzik in seiner Schrift „Umriss einer neuen analytischen Psychologie“ (Leipzig, Ambrosius Barth, VI u. 318 S.). Er will der Psychologie apodiktische Erkenntnisse entringen, die prinzipiell auf der gleichen Stufe stehen wie die logischen oder mathematischen. Die Problemstellung ist hier zweifellos eine originelle. Der Begriff der Analyse ist in einem neuen, wesentlich von Kant abweichenden Sinne

gefasst. Er wird nicht mehr dem der Synthese kontrastierend gegenübergestellt, sondern dem der Feststellung empirischer Tatsächlichkeiten. Der Verfasser ist darin im Rechte, dass er den prinzipiellen Gegensatz von Analyse und Synthese aufhebt, da es sich hier eher um verschiedene Richtungen eines und desselben Sachverhaltes handelt. Die Analyse, so könnte man sagen, ist die rückwärts geschaute Synthese; sie ist die Auflösung irgendeines gegebenen Komplexes in seine Elemente, die Einsicht in deren innere Beziehungen. Da für diese Einsicht die Existenz des Komplexes gleichgiltig ist, eignet ihr das Merkmal der Daseinsfreiheit. So gewinnen wir durch Analyse des mathematischen Raumes die geometrischen Gesetze, deren absoluter Wert nicht von der Existenz der ihr zugrundegelegten Gebilde abhängig ist; in ähnlicher Weise können wir nach Ansicht des Verfassers durch das Prinzip der Analyse in der Psychologie zu apodiktischen Erkenntnissen gelangen und so Diltheys Forderung einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie durch eine strenge Systematik des Seelenlebens erfüllen.

So einleuchtend diese Ausführungen in mancher Hinsicht sind, es scheint mir, dass die Eigenart der analysierten Komplexe in ihnen zu wenig berücksichtigt wird. Denn zweifellos besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen einem Komplex, der wie der mathematisch-mechanische selber aus idealen, daseinsfreien Elementen gebildet ist, und einem Komplex, der wie der psychologische aus empirischen Elementen besteht. Die Analyse des letzteren ergibt höchstens Gleichheit und Verschiedenheit, ohne das Ausmass dieser Relationen in absoluter Weise bestimmen zu können. Daraus erklärt sich ja die mechanistische Reduktion der Qualitäten auf Quantitäten durch die Naturforschung. Dazu kommt weiter, dass das Seelenleben, wie vom Verfasser selber betont wird, ein unaufhörlicher, einheitlicher Prozess ist, dessen Elemente fluktuierend sind und daher schwerer unterschieden werden können als die der Aussenwelt.

Mit der gleichen Schwierigkeit ist Rehmkes logistische Darstellung der Seelenvorgänge in der Schrift „Die Willensfreiheit“ behaftet (Verlag Quelle & Meyer, Leipzig, 146 S.). Rehmkes Begriffsbestimmungen sind hier wie überall ausserordentlich präzis. Eben deshalb scheinen sie mir aber nicht völlig geeignet, das fluktuierende Element des Seelischen in sich zur Darstellung zu bringen. Das Verfahren ist hier ein allzu definitorisches; während

es das Wesen der seelischen Wirklichkeit ist, oft zwischen den Gliedern einer schroff gespannten Alternative in der Mitte hindurchzugleiten. Die Lösungsversuche des Determinismus und des Indeterminismus werden auch von Rehmke als in ihren Voraussetzungen unhaltbar beiseite geschoben. Seine eigene Lösung hängt an der aus seinen früheren Werken bekannten Annahme, dass der Wille die sich ursächlich selbst beziehende Seele, und dass die Seele ein besonderes Einzelwesen ist. Es wird zwischen Wahlwollen und Zwangsvollen unterschieden, die aber beide unter dem Zeichen der Selbstbestimmung stehen. „Immer aber ist es das Bewusstsein als Wille, immer also ein Wille, was sich selbst bestimmt; und immer ist das, zu dem ein Wille sich selbst bestimmt, ein besonderes Wollen, und zwar sei es das Wollen einer Erweiterung oder einer Besonderung des ursprünglich Gewollten — so beim freien, oder, was dasselbe trifft, beim Wahlwollen — sei es bloss das Wollen einer Erweiterung des ursprünglichen Zweckes — so beim Zwangwollen". Willensfreiheit und Willenszwang stehn in einem Gegensatz, nicht aber Willensfreiheit und Willensnotwendigkeit.

Die analytisch-psychologische Betrachtungsweise ist, wie Schmied-Kowarzik richtig hervorhebt, verwandt der phänomenologischen, deren sich Husserls „Logische Studien", zumal im zweiten Bande, bedienen. Auch Wilhelm Schapps „Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung" (Max Niemeyer, Halle a. S., 157 S.) bewegen sich in der von Husserl bezeichneten Richtung. Im Gegensatze zum impressionistischen Empirismus will die Phänomenologie die Art des Gegebenseins jener Werte feststellen, die sich nicht in pure Impressionen auflösen lassen. Dahin gehören zum Beispiel die ontologischen und logischen Grundwerte, die Kategorien der Identität, der Substanz, die mathematischen Begriffe. Aber auch die Wahrnehmung bedarf dieser phänomenologischen Analyse, denn in ihr sind, dem landläufigen Empirismus entgegen, dessen Voraussetzungen sehr häufig auch von den rationalistischen Erkenntnistheorien aufrecht erhalten werden, heterogene Bestandteile vereint. Nicht allein die Unterscheidung des Inhaltes der Empfindung von ihrer Form, sondern auch die Mitwirkung der Idee ist hier zu beobachten. An ihr ist es gelegen, dass wir in der Wahrnehmung nicht bloss etwas *anschauen*, sondern auch etwas *meinen*. Im Grunde läuft dies darauf hinaus, dass neben der individuellen Besonderheit des allgemein Gegebenen

sich darin auch ein Gattungsmässiges, Allgemeines ausspricht. Es ist dies die elementarste Form jener Anteilnahme an der Idee, die schon Plato den Erscheinungen zuerkannt hatte. Es bedarf kaum einer Erwähnung, dass dieser Zusammenhang auch für das Kategorienproblem von Bedeutung ist. Die schroffe äussere Trennung von Erscheinungen und Kategorien, die auf jene angewendet werden, eine Trennung, gegen die der Neukantianismus sich mit Recht wendet, wird auch von dieser Seite aufgehoben. Man muss, da die Erscheinung selber kategorial bestimmt ist, den Gegensatz zwischen Rationalem und Irrationalem, unmittelbar Gelebtem und Reflektiertem in sie hineinverlegen. Übrigens ist es ein Verdienst Rehmkes, in seiner Philosophie auf die Gegebenheit des Kategorialen nachdrücklich hingewiesen zu haben.

Einer enzyklopädischen Darstellung der Logik begegnen wir im ersten Bande der von Ruge im Verein mit Windelband herausgegebenen Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft (Tübingen, Verlag von Mohr, 1912). Den Zweck des Unternehmens formuliert der Herausgeber in der Einleitung: es ist der einer systematischen Einheit der Erkenntnisse unter möglichster Vermeidung persönlicher Einseitigkeit. Aus letzterem Grunde kommen verschiedene Denker als Repräsentanten verschiedener Nationen und Richtungen zu Worte: Windelband, Royce, Couturat, Croce, Enriques, Losskij. Windelband teilt das Gebiet in formale Logik und Methodologie ein. Die obersten Denkgesetze der formalen Logik sind nicht lediglich Normen für ein erkennendes Bewusstsein; dies ergibt erst ihre Anwendung auf die psychologische Sphäre, von der man ihre autonome, in sich beruhende Bedeutung zu unterscheiden hat. Es sind auseinanderzuhalten die Geltung an sich und die Geltung für uns. Diese Anerkennung der reinen Gegenständlichkeit des Logischen, diese Trennung des Wertes von der Norm ist ein bedeutungsvolles Motiv der modernen Erkenntnislehre, das uns auch bei Rickert, Lask und Meinong begegnet. In der Erläuterung der obersten Denkgesetze will Windelband diesem Prinzip Rechnung tragen. So besagt der Satz vom Widerspruche, dass Bejahung und Verneinung derselben Beziehung nicht zugleich gelten können. Er fordert den nicht seltenen psychologischen Schwankungen gegenüber eine eindeutige Entscheidung. Noch klarer markiert der Satz vom ausgeschlossenen Dritten die Grenze zwischen dem logischen Wert und seiner psychologischen Anwendung, sofern aus ihm überhaupt keine Norm sich ableiten

lässt; wenn er nämlich feststellt, dass Bejahung und Verneinung desselben nicht beide falsch sein können, so ist das empirische Bewusstsein gleichwohl nicht immer in der Lage, sich für das eine oder das andere zu entscheiden. Hier tritt ein neues Denkgesetz in Funktion, das des zureichenden Grundes, welches gebietet, dass jede Behauptung, positive oder negative, nicht willkürlich, sondern sachlich begründet auftrete. In der Kategorienlehre geht Windelband auf seine Unterscheidung in reflexive und konstitutive Kategorien zurück. Konstitutiv sind die Kategorien, die als wirkliche Verhältnisse zwischen den Gegenständen gedacht werden; reflexiv jene, die — wiewohl durch die Eigenart der Gegenstände bedingt — dennoch erst im Bewusstsein und für das Bewusstsein bestehen. Das reflektierende Bewusstsein ist vergleichend und unterscheidend und als solches Fundament der mathematischen diskursiven Kategorie. Die konstitutiven Kategorien bilden die transzendentale Logik; sie treten durch Raum und Zeit in unmittelbaren Zusammenhang mit der objektiven Realität. In der Methodologie wird das Verhältnis von Induktion und Deduktion, von idiographischer, historischer und nomothetischer, naturgesetzlicher Methode in den Mittelpunkt gestellt. Das eigentliche Element der Methodologie ist die Hypothese, die der Tatsachenvorstellung zugrundegelegt, rückwirkend in ihr erst ihre Bewährung findet. Den letzten Teil der Abhandlung bezeichnet die Erkenntnistheorie, in der das Verhältnis des Seins zum Gelten als einer nicht weiter auflösbaren Relation: Form und Inhalt bestimmt wird. Von der Logik zur Metaphysik führt kein geebneter Weg. Das Erkennen ist eine Auslese aus einer reicheren Totalität, die sich demnach zu seinen Inhalten verhält nicht wie das Ding zur Erscheinung, sondern wie das Ganze zum Teil.

Bei Royce hat die Logik den Charakter einer allgemeinen Ordnungslehre, in deren Ausgestaltung er eine kritische Synthese der rationalistischen und voluntaristischen Betrachtung erstrebt. Die Wahrheit ist rational und insoweit absolut, als sie das Prinzip der Selbstgarantie in Anspruch nehmen darf. Sie darf dies überall dort, wo der Versuch, von ihr zu abstrahieren, eben ihre Unaufhebbarkeit zutagetreten lässt. Nicht allein im Satz der Identität verhält es sich so, sondern auch im Leitprinzip der Ordnungslehre, dem Einteilungsprinzip der Klassen und Relationen. Wer das Vorhandensein von logischen Klassen bestreitet, lässt ausser Acht, dass er damit selber eine Klassifikation vorgenommen hat.

Desgleichen setzt, wer das Vorhandensein von Relationen leugnet, in dem Urteil, das solche Leugnung enthält, selbst eine Relation. Bleibt somit die logische Sphäre ein in sich beschlossenes, störenden Eingriffen von aussen enthobenes System, so kann man, ähnlich wie dies bei Fichte erscheint, dem Systemganzen dennoch ein Willensprinzip zugrundelegen. Einzig und allein auf diesem von Royce betretenen Wege ist ein Ausgleich zwischen den berechtigten Forderungen des Transzendentalismus und des Pragmatismus möglich.

Über die Verbindung von Logik und Mathematik, die der Algorithmus bezweckt, äussert sich Couturat, der die Unabhängigkeit der Logik von der Mathematik betont und bloss die Notwendigkeit eines allgemein rechnenden Verfahrens hervorhebt. In seiner Theorie der Definitionen und Demonstrationen vertritt er eine geistvolle Synthese absoluter und relativer Aspekte, die man als methodologischen Perspektivismus bezeichnen kann. Die Auswahl der obersten Begriffe, die der Definition, und der obersten Sätze, die der Demonstration zugrundegelegt werden, die Auswahl der Axiome und Theoreme hängt an der Willkür des Ausgangspunktes, ist sonach subjektiv. Die unter dieser Annahme sich ergebende Verknüpfung von Begriffen und Sätzen behält dessenungeachtet ihre objektive Bedeutung. Das Problem einer internationalen Sprachbildung bietet Couturat den Anlass, den Nominalismus, der die Priorität des sprachlichen Ausdruckes vor dem logischen Gehalte annimmt, wirksam zu widerlegen. Jenes Problem enthält ja die Weisung, die logischen Grundmotive, die der Einfachheit und Eindeutigkeit, welche durch die bestehenden Sprachen bloss unvollkommen erfüllt werden, zur bewussten Grundlage eines neuen, künstlichen Idioms zu machen.

Ist Couturat Formalist, so fällt für den Hegelianer Benedetto Croce Form und Inhalt des Denkens, Erkenntnislehre und Metaphysik zusammen. Als konkrete Idee ist das Denken zugleich Setzung von Realem. Die Trennung der reinen von der angewandten Logik wird nach diesem Prinzipe als leere Abstraktion verworfen. Die äusserliche Zweiheit des Logischen und des Realen gibt es nicht und dementsprechend auch keine mechanische Anwendung des einen auf das andere, sondern lediglich eine organische Entwicklung des Logischen am Stoff der Realität. Die vier entwickelten Formen des Wissens: Dichtkunst, Philosophie‘ Naturforschung und Mathematik sind begründet in den Formen

der Vorstellung, der Idee, des klassifikatorischen und des abstrakten Begriffes. Das naturwissenschaftliche und mathematische Erkennen fusst mithin auf technischen Fiktionen, während die Philosophie den vollen Gehalt der Wirklichkeit ergreift und so auch religiöse und geschichtliche Erkenntnis in sich auflöst.

Im Gegensatz zu Benedetto Croce geht Federigo Enriques auf die Unterscheidung zwischen Logischem und Wirklichem zurück und sieht sich somit abermals vor das Problem des Verhältnisses beider gestellt. Die logischen Grundsätze sind nicht der Veränderung unterworfen, die das Wesen der sinnlichen Wirklichkeit bildet. Bloss insoferne kommt die letztere dem Rationalen näher, als sich in ihr langsam wechselnde Elemente finden, die zu logischen Gegenständen geprägt werden können, als mithin der Prozess einer gradweisen Annäherung stattfindet. Die Realität ist demnach nicht selber logisch; sie weist indessen eine Tendenz auf, es zu sein. Es ist klar, dass der wechselnden Charakteristik dieses Verhältnisses nicht so sehr ein verschiedener Begriff des Realen als des Logischen zugrundegelegt ist; für Croce ist dasselbe absolute Bewegung, für Enriques und die durch ihn repräsentierte Richtung festgefügte Form.

Die Umgestaltung des Bewusstseinsbegriffes in der modernen Erkenntnislehre und ihr Ergebnis für die Logik ist der Gegenstand der letzten von Nicolai Losskij verfassten Studie. Sein Standpunkt ist aus dem Werke „Grundlegung des Intuitivismus“ bekannt. Das Bewusstsein ist nichts Psychologisches oder Subjektives; und so stehen Bewusstseinsinhalt und objektive Realität in keinem Verhältnis kontradiktorischer Gegensätzlichkeit. Ähnlich ist ja der Bewusstseinsbegriff schon von Denkern wie Schuppe, Lipps, Rehmke gedeutet worden, zwischen denen freilich wieder bedeutende Unterschiede bestehen. Subjektiv ist der Akt der Erkenntnis, nicht ihr Gegenstand. Die Analyse drückt die subjektive, die Synthese die objektive Seite der Erkenntnisfunktion aus. Denn alles Analysieren ist ein Vergleichen und das Vergleichen ein psychischer Vorgang. Das Verglichene aber stellt eine synthetische Einheit, einen objektiven logischen Zusammenhang dar. Analytisch ist der Satz der Identität, synthetisch der Satz vom zureichenden Grunde. Das Identitätsprinzip besitzt eine bloss regulative Bedeutung, der Satz vom zureichenden Grunde beherrscht das positive, im Urteilen und Schliessen sich vollziehende Erkennen.

Ein Hauptproblem der Logik behandelt Hans Pichler „Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit" (Leipzig, Verlag Ambrosius Barth, 72 S.). Der scharfsinnigen und exakten Darstellung Pichlers erweitert sich das Möglichkeitsproblem dermassen, dass es auch das Problem der Apriorität und Aposteriorität in sich fasst. Wie in seinen früheren Schriften äussert der Verfasser auch hier die Tendenz, vom Kantischen zum Leibnizschen Gedankenkreise zurückzukehren. Letzterer liegt auch wirklich mehr in der Richtung jener rein objektivischen Erkenntnisweise, die hier zum Ideal erhoben wird. Ihr Wesen ist die daseinsfreie, von aller Anwendung aufs Empirische losgelöste Bestimmung der Kategorien als solcher. So wird auch hier der Nachweis unternommen, dass Leibniz' logischer Möglichkeitsbegriff, dessen Merkmal Widerspruchslosigkeit ist, durch Kants Kritik nicht aufgelöst wurde. Die Einschränkung des logischen Möglichkeitsbegriffes, sein Abstand von der objektiven Möglichkeit hängt aufs innigste zusammen mit der Relativität menschlichen Erkennens, so dass sich eben an diesem Punkte die Denkbarkeit einer höheren Form der Intellektualität eröffnet.

Die von Gerhard Hessenberg und Leonard Nelson herausgegebenen Abhandlungen veröffentlichen unter anderem den Vortrag, den Nelson auf dem Kongress zu Bologna über die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie gehalten hat. Dieser Vortrag fasst die Ergebnisse seines grösseren Werkes in übersichtlicher Weise zusammen. Die Erkenntnis ist ein Faktum, das nicht zum Problem gemacht werden kann; denn es zum Problem machen heisst, ein Kriterium der Erkenntnis suchen, welches bloss in einer anderen Erkenntnis gefunden werden könnte, womit die Fragestellung ins Endlose zurückgeschoben wäre. Das Faktum der Erkenntnis vollzieht sich aber nicht in Urteilen, die als solche durch Reflexion vermittelt sind; es stellt sich vielmehr als ein Unmittelbares dar, das indessen nicht anschaulicher Art sein soll. Der Weg zur Feststellung dieser Erkenntnis ist die psychologische Zergliederung, die sie allerdings bloss aufzeigt, nicht aber begründet. Durch letztere Einschränkung entkräftet Nelson den Vorwurf des Psychologismus, der von logistischer Seite gegen ihn erhoben wurde. Dass der Nachweis der Kategorien letzten Endes bloss ein psychologischer sein kann, wird man Nelson zugeben müssen. Weniger glücklich scheint mir seine Widerlegung der intuitionistischen Erkenntnislehre. Diese könnte erst gelingen,

wenn wirklich gezeigt würde, dass die Schranke zwischen Anschauung und Begriff eine unaufhebbare ist. Die Unvereinbarkeit beider ist indessen für die moderne Philosophie eher ein Dogma, als eine bewiesene Behauptung.

Als ein interessantes Gegenstück zur Nelsonschen Theorie mag ein anderer Aufsatz betrachtet werden, der Kastil zum Verfasser hat: „Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis." Von denselben Voraussetzungen gelangt er zum entgegengesetzten Resultat. Mit Nelson stimmt er darin überein, dass alle transzendental-logischen Versuche des Nachweises der Kategorien unzulänglich sind. Während aber Nelson mit Kant annimmt, dass der Weg der inneren Erfahrung der richtige ist, will Kastil auch die Unzulänglichkeit des letzteren beweisen. Die innere Erfahrung zeige uns nämlich, dass metaphysische Urteile auch blind gefällt werden können, ohne dass sich ein Kriterium ihres Unterschiedes von einsichtigen Erkenntnissen biete.

Mit dem Erkenntnisproblem aufs engste verknüpft ist die Theorie des Urteils, das innerhalb des Kantianismus zumeist als Grundform des Erkennens charakterisiert wurde. In heftiger Opposition gegen diese Auffassung finden wir vor allem Nelson, der ein unmittelbares Erkenntnisprinzip fordert; während alles Urteilen auf Vermittlung und Reflexion beruhe. Von wesentlich anderen Ausgangspunkten gelangt Lask in seiner „Lehre vom Urteil" (Tübingen, Verlag Mohr, VII u. 207 S.) zu einem ähnlichen Ergebnisse. Das Urteil gehört nicht in die Sphäre des Gegenständlich-Logischen, wodurch objektive Erkenntnis konstituiert wird; sondern in die eines nachbildenden, daher subjektiv gefärbten Verhaltens. Wegweisend für diese Urteilstheorie waren Rickerts Untersuchungen des Urteils, die namentlich die Unterscheidung seiner psychologischen und logischen Seite vollzogen. Zumal in dem Aufsatz des Logos (Band III, Heft 2) „Urteil und Urteilen" hat Rickert die Gliederung des Urteils in die psychische Urteilswirklichkeit, in den transzendenten und den immanenten Sinn, durchgeführt. Der transzendente Urteilssinn ist der objektive logische Gehalt, das darin gegenständlich Bejahte oder Verneinte. Es ist dasjenige, dessen Zusammengehörigkeit oder Getrenntheit eben im Urteile zur Aussage gelangt. Dieser transzendente Sinn kann aber dem Subjekte nicht völlig transzendent bleiben, wenn es ihn überhaupt aussagen, beurteilen soll. Es muss auf ihn gerichtet sein, muss im Urteilsakt zu ihm Stellung

nehmen. „Dem gültigen Wertgehalt oder dem Sollen im Objektiven muss ein wertendes Anerkennen oder Bejahen im Subjektiven entsprechen.“ Auch dieses Verhalten aber muss als ein aus dem rein zeitlichen Verlauf des psychischen Urteilsaktes heraustretendes, weil auf gültige Werte eingestelltes betrachtet werden. Mit Rickerts Unterscheidungen hängt Lasks Analyse des Urteils zusammen. Lask steht hier, wie in seiner „Logik der Philosophie“ völlig auf dem Boden des Transzendentalismus. Gegenständliches Erkennen muss von allem nachbildenden Erkennen getrennt werden. Urteilen aber heisst, ein schon Gegebenes nachbilden. Das gegenständliche Sein gliedert sich in Kategorien und Kategorienmaterial; das heisst, die irrationalen Inhalte müssen, um gegenständliche Bedeutung zu erhalten, unter bestimmten Kategorien stehen. Diese gegenständliche Sphäre ist die Sphäre der Gegensatzlosigkeit. Dadurch unterscheidet sie sich am deutlichsten vom Urteil, das auf dem Gegensatz von Bejahen und Verneinen beruht. Im Urteile aber bedarf es — und hier ist die Verwandtschaft mit Rickert unverkennbar — zweier Gegensatzpaare. Dis Gegensätzlichkeit von Richtigkeit und Falschheit genügt nicht. Dass etwas richtig oder unrichtig ist, dafür muss es einen objektiven Grund in der Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit der verbundenen oder getrennten Elemente geben. Dieser Gegensatz wird von Lask als der von Wahrheit und Wahrheitswidrigkeit bezeichnet. Solch ein gegensätzliches Verhalten bezeugt eine Relativität und kann deshalb nicht in den absoluten Gegenstand der Erkenntnis verlegt werden. In diesem gibt es es blos ein schlichtes Ineinander von Kategorien und Kategorienmaterial. Erst indem die erkennende Subjektivität unsicher und schwankend an den gegenständlichen Sachverhalt herantritt, entsteht jene Spaltung und Zerstückung desselben, die sich in der Wertgegensätzlichkeit bekundet. An sich repräsentiert er einen übergegenständlichen Wert. Innerhalb des Logischen selber muss auf diese Weise zwischen dem im strengen Sinn Objektiven und dem Eingreifen der Subjektivität unterschieden werden.

Mit dem Zusammenhang von Wert und Wirklichkeit befasst sich eine lesenswerte Schrift von Nicolai von Bubnoff „Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit“ (Heidelberg, Winter, 65 S.). Es wird hier gezeigt, wie der Gegensatz der Seinslehre und der Werdenslehre die antiken Problemstellungen überdauert hat und bis in die neuesten Theorien der Erkenntnis und des Wertes hineinreicht.

Besonders wichtig ist die Feststellung, dass die Gegensatzpaare des modernen Logismus Sein und Gelten, reales und ideales Sein, Sinnliches und Unsinnliches, Wirklichkeit und Wert, sich nicht überall mit dem fundamentalen Gegensatz von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit decken: dass das Verhältnis vielmehr ein komplizierteres, mannigfachen Schwankungen unterworfenes ist. In ziemlicher Reinheit lebt der Heraklitismus wieder in der Intuitionsphilosophie Bergsons auf. Auf die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten der letzteren, die sich in dem logisch nicht fasslichen Begriff der Intuition verbergen, wird mit Recht hingewiesen. Sehr richtig ist ferner die Bemerkung, dass der Weg der Philosophie von der ursprünglichen Einheit des undifferenzierten Erlebens durch die Wertanalyse hindurch zur differenzierten Einheit einer systematischen Weltanschauung, von der Mystik durch die Wertanalyse zur Metaphysik geht. Die zukünftige Philosophie wird, sofern sie eine Synthese von Intuition und Logizität erstrebt, sich dieses Motivs zu bemächtigen haben.

Als Studien wider Hegel und die Kantianer bezeichnet Hans Ehrenberg seine schwierige, aber interessante Schrift „Die Parteiung der Philosophie“ (Leipzig, Meiner, IV u. 133 S.). Ehrenberg unterscheidet dreierlei: die Logik, die Disziplinen und das Absolute. Der Fehler Hegels und des Kantianismus sei es gewesen, dass beide die Einheit der drei Sphären in die Logik gesetzt haben; der Kantianismus, indem er den Primat der Logik auf ihre Stellung zu den Disziplinen, Hegel, indem er ihren Primat auf ihre Stellung zum Absoluten gründete. Daher wurden die Disziplinen von Hegel vergewaltigt, das Absolute von Kant negativ beiseitegesetzt. „In jedem Falle ist das, was uns unter dem Namen einer Logik entgegentritt, irgendwie die Antizipation des Systems; was man von Hegel gesagt hat: ‚Die Logik blieb das esoterische System, und das System die exoterische Logik‘, gilt — mutatis mutandis — auch vom Kantianismus. Wenn wir uns die Befreiung des Systems von der Vorherrschaft der Logik zum Ziel gesetzt haben, so bekämpfen wir in ganz gleicher Weise Hegelianismus und Kantianismus. Den Primat der Logik zu vernichten, wenden wir uns jetzt der Harmonisierung der Dreiheit Logik, Disziplinen, Absolutes zu.“ Eben die völlige Reinigung der Logik, ihre im Hegelschen Sinne vorgenommene Entmaterialisierung, bringt auch die Befreiung der einzelnen Disziplinen mit sich. Die Philosophie erscheint dementsprechend als Versöhnung des logis-

tischen und positivistischen Prinzips. Die Möglichkeit des Systems beruht darauf, dass die Philosophie sich selbst als einen Teil des seienden Ganzen des Absoluten begreift. Das Absolute ist dann der wahre Einheitspunkt aller Systembildung. „Indem die Philosophie, in deren eigener Wirklichkeit das endlos Mannigfaltige zur Einheit gebracht wird, sich selbst als Teil des von ihr zur Einheit Gebrachten Mannigfaltigen begreift, hat diese Einheit, von welcher die wirkliche Philosophie miterfasst ist, den Mannigfaltigkeiten-Progressus des Erkennens in sich aufgehoben, ist so darüber hinaus und macht somit das seiende Ganze oder Gott aus“. Der Versuch, durch eine Art Synthese beider über Kant und Hegel zugleich hinauszugelangen, ist nicht ohne Beziehung zu jenem, der auf eine Verbindung Kants und Goethes gerichtet ist, und wie letzterer von entscheidender Bedeutung für die Bildung des Philosophierens. In der Schrift Ehrenbergs sehe ich allerdings, sosehr sie auch durch subtile Analysen glänzt, lediglich eine allgemeine Orientierung über dieses Programm, von dessen Realisierung nicht Geringes zu erwarten sein dürfte.

* * *

Die Unzulänglichkeit einer Philosophie, deren Ergebnisse nicht hinter die wissenschaftliche Theorie zurückgehn, wird namentlich in jenen zahlreichen Schriften betont, die, an der Grenze der strengen Philosophie stehend, die Brücke von dieser zum kulturellen und praktischen Leben suchen. Es hätte keinen Sinn, auf all diese Erscheinungen einzugehn, in denen sich neben ehrlichem Streben und manch tüchtiger Begabung häufig auch ein vager Dilettantismus breitmacht. Insbesondere die Kulturphilosophie hat ja unter Überproduktion und deren Konsequenzen, einer masslosen Wiederholung und Verseichtigung an sich bedeutsamer Motive, zu leiden. In der Forderung einer höheren Form der Erkenntnis als der des abstrahierenden Verstandes, einer Versöhnung von Vernunft und Glaube, Religion und Intellektualismus, stimmen die meisten dieser Schriften überein. Eine populäre Darstellung der Hauptrichtungen der Philosophie bietet Heussner „Die philosophischen Weltanschauungen“ (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 269 S.). Die Relativität philosophischer Theorien bedarf ihrer Ergänzung in einem religiösen Prinzip, welches der Persönlichkeit allein höchste, widerspruchsfreie Einheit gewähren kann.

Einen noch ausgesprochener religionsphilosophischen Charakter tragen die Betrachtungen Friedrich von Hindersins (Otto Wigand, Leipzig, 126 S.) eine Verklärung mystischen Weltgefühls.

Einer klaren und gedankenvollen Darstellung des Religionsproblems begegnen wir in Raoul Richters „Religionsphilosophie“, (Ernst Wiegandt, Leipzig, VIII u. 178 S.) die vor allem eine strenge Begriffsbestimmung ihres Gegenstandes sucht. Der Ausgangspunkt hierfür ist eine verallgemeinernde Abstraktion aus den empirischen Religionen, die indessen dem wertkritischen Masstabe nicht Genüge leisten kann. Für diesen ist vielmehr erforderlich, dass der empirisch abstrahierte Begriff zu einer absoluten Idee, einer Norm, fortentwickelt werde. Die formalen Bestandteile der Religion werden von den inhaltlichen gesondert. Erstere ergeben sich aus einer Zergliederung des Verhältnisses zwischen Religion, Kunst und Moral. Religion ist kein erkennendes, sondern ein wertendes Verhalten; Religionsphilosophie ist dementsprechend die theoretische Beleuchtung, die Erkenntnis dieser Seinsbewertung. Die inhaltliche Charakteristik ergibt die Notwendigkeit einer Welterkenntnis als Grundlage dieser Bewertung. Das Einheitsprinzip der Welt ist Gott, der überpersönliche Allgeist, das Prinzip des Wahren, Guten und Schönen. Die Bewertung führt zur Alternative des Optimismus und Pessimismus, über den hinaus der Verfasser zu einer bedingungsweisen Weltbejahung, nämlich einer Bejahung des als positiv und in diesem Sinne als religiös wertvoll Erkannten strebt. Dem Ideal der Religion kommt in materialer und formaler Hinsicht das Christentum am nächsten und daher bildet es als ideale Kulturgemeinschaft das solideste Fundament für die religiöse Entwicklung der Zukunft.

Vom Zusammenhang des religiösen und philosophischen Lebens handelt auch Maiers Essaysammlung „An der Grenze der Philosophie“ (Tübingen, Mohr, VI u. 405 S.) Melanchthon, Lavater, David Friedrich Strauss werden als Repräsentanten einer zwischen philosophischen und religiösen Interesse geteilten Lebensrichtung vorgeführt. Der problematische Doppelsinn dieser interessanten Physiognomien lässt die Schwächen jener Teilung und einer durch sie bedingten Weltanschauung deutlich zutagetreten. Das Unverlierbare, Positive ist aber andererseits eben darin enthalten, dass hier das Gefühl selber nach logischer Krystallisierung sucht. Insoferne steht diese Schrift in einem engen inneren Zusammenhange mit Maiers bedeutungsvoller Psychologie des emetionalen

Denkens, die ihrerseits den Urgegensatz des affektiven und logischen Elementes zu überbrücken bestrebt war.

Auch die Erscheinung Friedrich Nietzsches will aus diesem Gegensatze und der Notwendigkeit seiner Überwindung verstanden werden. Dass sie Nietzsche geglückt ist, kann nicht behauptet werden; zusehr ist sein Wesen zwischen der mystischen Unmittelbarkeit des religiösen Impulses und dem Zwange skeptischer Analyse gespalten. Eben damit aber erweist er sich als ein treuer Repräsentant unserer Zeit und es erklärt sich, dass seine Wirkung auf diese noch immer nicht abgeschlossen ist. Aus der einschlägigen Literatur hebe ich Richard M. Meyers „Nietzsche" (Beck, München, X u. 702 S.) hervor. Die Schrift ist nicht allein wegen ihres Inhaltes, sondern auch wegen der darin sich entfaltenden Methode von Interesse, welche kein philosophisches, vielmehr ein ausgesprochen literarhistorisches Gepräge trägt. In weitschichtiger Reproduktion des vorliegenden Materials sucht der Verfasser aus den einzelnen Elementen allmählich Persönlichkeit und Lehre des Philosophen zu konstruieren, während auf eine synthetische Durchdringung, eine plastische Herausarbeitung des Grundtypus Verzicht geleistet wird. So stellt sich die Schrift als äusserster Gegenpol von Simmels Goethebuch dar, von dem später zu reden sein wird. Simmel sucht eine einheitliche Formel des Künstlers, Meyer hält eine solche sogar dem Philosophen gegenüber für ausgeschlossen. Blickt man tiefer, so wird man das Unternehmen Simmels für das berechtigte halten, ja im Sinne einer wirklichen Erkenntnis für das einzig mögliche. Denn es zeigt sich dann, dass auch die literar-historische Methode insgeheim die philosophische voraussetzt. Der Literarhistoriker bedarf ja von Anbeginn einer Direktive zur Auswahl jener Elemente, die ihm das Bild der Persönlichkeit in geeigneter Weise zusammenzusetzen vermögen. Er kann daher das Bestreben des Philosophen, jenes Bild in möglichst eindeutiger, organischer Weise zu entwerfen, nicht tadeln. Eben Meyers Buch ist ein Beweis dafür, dass ein Erschlaffen dieser Tendenz die Gesamtwirkung beeinträchtigen muss. Seine Darstellung verliert sich in die Breite historischen Details und die zweifellos sehr interessanten Züge, die sie häuft, sind nicht imstande, einen einheitlichen Gesamtaspekt von Nietzsches Werk und Weltanschauung zu erwecken. Am wertvollsten scheinen mir hier die Analysen des Zusammenhanges zwischen Nietzsche und der romantischen Kultur.

Diesem Gedankenkreise gehört auch eine Schrift von Hermann Franke „Über die Entwicklung der Dinge“ (Berlin, Ernst Hofmann, 92 S.) insoferne an, als sie den Nachweis versucht, dass der Weltprozess irgendein Mal alle Möglichkeiten durchlaufen muss und sonach einer ewigen Wiederkunft des Gleichen Raum gibt.

Die idealistische Tendenz der modernen Philosophie bekundet sich zumal in ihrer Anwendung auf Kultur und Leben als ein entschiedener Protest gegen den einseitigen Prozess theoretischer und praktischer Mechanisierung. Von diesem Geiste ist auch Walther Rathenaus „Zur Kritik der Zeit“ getragen (Berlin, S. Fischer, 260 S.) Der Verfasser geht in der Charakteristik des modernen Menschen nicht bis zu den letzten Abstraktionen zurück wie Ehrenberg in seiner „Geschichte des Menschen unserer Zeit“ (im Alpha-Omega Verlag in Heidelberg.). Umso plastischer aber ist das Bild der Zeit, das er entrollt. Geschichte wird aus der Schichtung zweier ungleichartiger völkischer Elemente erklärt. Der Mechanisierungsprozess der Technik wird in etwas gewaltsamer Weise lediglich aus der Übervölkerung abgeleitet, ohne dass es an idealen Perspektiven mangelt, die eine Überwindung dieses Zustandes herbeiführen können.

So energisch die Metaphysik nunmehr auch in der deutschen Philosophie einzusetzen beginnt, eines lässt sie der reinen Erkenntnistheorie gegenüber zweifellos im Nachteile erscheinen: dass letztere ein geschlossenes Ganzes wesentlich gleichgerichteter Bestrebungen repräsentiert, während die metaphysischen Tendenzen einen solch gemeinsamen Brennpunkt noch nicht gefunden haben. Sie verlaufen zur Zeit in unbestimmten Linien, deren Ziele eher geahnt, als klar bezeichnet werden können! Der wissenschaftliche Realismus, dessen wirksamste Darstellung wir Külpe verdanken, wird schwerlich die grosse Aufgabe der Philosophie erfüllen, ein einheitliches Weltbild zu schaffen; zu wenig löst er die abstrakten Grundbegriffe der Wissenschaften in letzte Elemente des unmittelbaren Seins auf. Soweit bisher grosszügige Versuche in dieser Richtung unternommen wurden, scheinen sie an Stelle der alten Weltanschauungen, die sich um die zentrale Idee des Geistes oder des Willens gruppieren, eine Philosophie des Lebens treten zu lassen. Hier hatte Bergsons „Schöpferische Entwicklung“ die in deutscher Übertragung erschienen ist (Eugen Diederichs, Jena, 371 S.) wegweisend gewirkt. Bergson versucht, nachdem er den Dualismus von Materie und Geist aufs Äusserste gespannt hat, ihn wiederum

in dem einheitlichen Prinzip des Lebens aufzulösen. Das Leben wird ihm dabei zur metaphysischen Potenz, die sich in zwei Richtungen, einer aufsteigenden und einer herabsinkenden entfaltet; einer, die zur energischen Konzentration des Ich führt, und einer, die in Materialität und Räumlichkeit erstarrt. Dieser metaphysischen Potenz werden wir weder durch Wahrnehmung noch durch abstrakte Begriffe inne, wohl aber durch intuitive Einsenkung in die Unmittelbarkeit des Lebensprozesses, dessen Wesen „konkrete Dauer" ist. Darin stimmt Bergson mit dem Pragmatismus überein, dass ihm das Logische einen lediglich vitalen, praktischen Wert besitzt. Zum Unterschiede vom Pragmatismus aber erblickt er darin nicht den Weg zur Wahrheit, den bloss die Intuition zu bereiten vermag. Unverkennbar trägt Bergsons Lebensidee Merkmale an sich, die weder der deskriptiven Biologie, noch der deskriptiven Psychologie entnommen sind, da sie Wertungen enthalten. Als solche aber sind sie mit der Relativierung des Logischen unverträglich, sondern fordern eine tiefere Durchdringung desselben mit dem emotionalen Motiv der Intuition. Es fehlt auch der deutschen Literatur nicht an Werken, denen der Plan eines ähnlichen Universalismus der Lebensidee vorschwebt. Hatte schon Hermann Keyserling in seinen „Prolegomena zur Naturphilosophie" solch ein Unternehmen vor Augen gehabt, so hat Karl Joël in seinem Werke „Seele und Welt" (Eugen Diederichs, Jena, VII u. 424 S.) diesem Gedanken ein weit kräftigeres Fundament gegeben. Seine Schrift, die in der Form vielleicht weniger glücklich ist, als im Inhalte, soll die Einseitigkeiten des Materialismus und des Idealismus überwinden, dadurch dass sie die Dualität des Seelischen und Körperlichen anerkennt, sie aber gleichwohl aus einer höheren Einheit, einem Indifferenzpunkte zu entwickeln sucht. Deutlich sind hier die Nachwirkungen Schellings, deutlich die Beziehungen zu Bergson. Nicht umsonst nennt Joël sein Werk den Versuch einer organischen Auffassung. Auch ihm ist die Materie erstarrtes Leben. Ein und dasselbe Urprinzip entfaltet sich im materiellen und im psychischen Sein. Dort zerfällt es in eine beziehungslose Mannigfaltigkeit, hier fasst es sich zu einer höchsten Einheit zusammen. Auf den Neuhegelianismus weist die Überwindung abstrakter Gegensätze durch das konkrete Leben der Idee hin. Das Absolute ist daher auch weder im pantheistischen noch im theistischen Sinne zu verstehn; weder dadurch, dass Gott durch die Welt, noch dass die Welt durch

Gott aufgesogen wird. Es besteht hier im Grunde dasselbe Verhältnis wie zwischen Materie und Geist. So erweist sich Joël darin, Bergson gegenüber, als Vertreter der deutschen Philosophie, dass er den Trieb zur höchsten Synthese und Einheit nicht unterhalb des Logischen, sondern in diesem selber vorgezeichnet sieht.

Kritische Bedenken gegen den Plan einer Lebensphilosophie äussert Rickert in seinem Logos-Aufsatze „Lebenswerte und Kulturwerte". Er wendet sich vor allem mit Recht gegen eine biologische Fundierung der Philosophie. Abgesehen davon, dass gegen eine solche dieselben Einwände in Kraft treten, die gegen den Psychologismus erhoben wurden: die Unmöglichkeit, das Ganze der Welt aus einem Teilausschnitt derselben, einem speziellen Forschungsgebiete, zu erklären, wird hier auf den irreführenden Doppelsinn des Teleologischen hingewiesen. Telos bedeutet ebensowohl Zweck als auch Ende Endergebnis, Resultat. Weil die Biologie teleologisch verfährt, könnte es scheinen, als ob sie ihre Betrachtungen unter den Gesichtspunkt des Zweckes rückte. Und da Zwecke auf Werte hinweisen, so scheint es weiter, als ob auf diese Betrachtungen eine wertende Weltanschauung begründet werden könnte. In Wirklichkeit aber verfügt die Biologie über keine Wertmasstäbe, positive oder negative, und sie hat daher auch kein Recht, von Zwecken zu sprechen. Es fehlt ihr ja das wertsetzende Moment, der Wille. Sie spricht bloss von Endergebnissen, zu deren Herbeischaffung bestimmte organische Phänomene als Mittel und Bedingungen dienen. Die teleologische Auffassung enthüllt sich hier demnach im Grunde als eine konditionale. Dass auch die Übertragung ins Psychische den Lebensbegriff in keinerlei unmittelbare Beziehung zum Kulturbegriff, zur Idee des kulturellen, philosophischen Wertes setzt, sucht Rickert in den weiteren Ausführungen zu beweisen. Der Grundgedanke von dem diese geleitet werden, ist der: überall, wo wertbetonte Gebilde entstehen, muss die Unmittelbarkeit des Lebens schon irgendwie überwunden sein. Nicht allein in der Philosophie, sondern auch in der Kunst und im praktischen Gestalten. Zumal in der Sphäre logischer Werte ist es völlig evident, dass sie gerade durch ein vollkommenes Abrücken aus jener Sphäre erst zur Entstehung gelangen können. Die Argumente Rickerts sind den mannigfachen Spielarten des Biologismus gegenüber völlig im Rechte. Es hat sich uns gezeigt, dass auch seine höchsten Repräsentanten, wie Nietzsche und Bergson, diesen Einwänden zum Teile preisgegeben sind. Nicht

minder die Lebensphilosophie des französischen Denkers Guyau, der, ein Zeitgenosse Nietzsches, zu diesem mancherlei Beziehungen hat. Der philosophisch-soziologischen Bücherei gebührt das Verdienst, einen Teil seiner Schriften in deutscher Übersetzung veröffentlicht zu haben. Ich erwähne hier „Die Kunst als soziologisches Phänomen“ (Leipzig, Verlag von Dr. Klinkhardt, IV. u. 503 S.) und „Die ästhetischen Probleme der Gegenwart“ (Leipzig, Klinkhardt XII. u. 230 S.). Eine zusammenfassende Darstellung gibt Ernst Bergmann in der Monographie „Die Philosophie Guyaus“ (Leipzig, Klinkhardt, 144 S.). Wie Nietzsche und Bergson feiert Guyau im Leben die schöpferische Weltmacht. Alle Abstraktion, alle Starrheit des Begriffes erscheint schon ihm, diesem Vorläufer des Intuitivismus, als eine Verfälschung der in ewiger Bewegung sich entfaltenden Wirklichkeit. Aus ihrem Borne müssen Ethik, Religion und Kunst schöpfen. Dementsprechend verwirft er ebensowohl den normativen Charakter der Ethik und ihre Zurückführung auf die Instanz des Gewissens, wie die dogmatische und konfessionelle Einschränkung des religiösen Gefühls, wie die feststehenden Typen und Idealbilder der Kunst. Alle sollen vielmehr im Strom unmittelbaren Lebens aufgelöst werden, dessen Charakter Guyau in altruistischer Hingabe und Verschwendung, in unaufhaltsamer Mitteilung und Verbindung erblickt; — zum Unterschiede von Nietzsche, für den Leben zwar nicht der Ausdruck des Egoismus, wohl aber jener höheren Form der Exklusivität und Abschliessung ist, die durch den Machtwillen bezeichnet wird. Schon hier zeigt es sich, dass der Begriff des Lebens ein vieldeutiger ist, dass er bei weitem nicht jene logische Klarheit besitzt, die ihm ohne kritische Durchleuchtung die Eignung verleihen könnte, das Fundament einer philosophischen Weltanschauung zu bilden. Zweifellos haben die genannten Denker, Guyau, Nietzche, Bergson, eine ganz bestimmte Ethik und Logik schon als Ausgangspunkt; und ihre Auffassung des Lebens ist bereits die Anwendung und Konsequenz dieses Ausgangspunktes. In den erwähnten Deutungen erschöpft sich aber nicht der Sinn des Lebensbegriffes. Wenigstens scheint mir Goldscheids Lebenstheorie, wie sie in seinem Werke „Höherentwicklung und Menschenökonomie“ (Philosophisch-soziologische Bücherei, Leipzig, Klinkhardt, XXVI. u. 664 S.) zum Ausdruck kommt, unter keines der genannten Schemen zu fallen. Weit eher schliesst sie sich an jene Gedankengänge an, die von Avenarius und Mach und einem Teil des modernen Pragmatismus, den

sogenannten Denkökonomen, vertreten werden. Nicht Selektion noch schrankenlose Verschwendung ist demnach die Forderung des Lebens, vielmehr Sparsamkeit. Blos durch die Erfüllung dieser Forderung scheint eine Höherzüchtung der Menschheit möglich. Alle bestehenden Elemente müssen aufs intensivste ausgenützt und in den Dienst gemeinsamer Zwecke gestellt werden. So tritt die soziale Ethik den Lebenstatsachen nicht mehr als eine fremde Norm gegenüber: sie bringt deren innerste Notwendigkeit zum Ausdruck. Dieser Auffassung entspricht es ferner, dass Goldscheid ein entschiedener Fürsprecher der mechanistischen Naturphilosophie ist, die er zumal gegen den Neovitalismus und verwandte Strömungen verteidigt. An seine Stelle habe der Neomechanismus zu treten, der allen Kräften eine bestimmte Richtung zuweist. Hier drängt sich freilich der Gegeneinwand auf, dass zwischen den Richtungen physikalischer, chemischer und biologischer Kräfte eine zu erhebliche Abweichung besteht, um die Subsumtion unter eine einzige Gruppe zu erlauben.

Diese Vielfältigkeit des Lebensphänomens, die sich in der Pluralität seiner logischer Bestimmungen spiegelt, beweist die Berechtigung der von Rickert geübten Kritik. Auch die ist von grösster Bedeutung: dass der Lebensprozess in seiner elementaren Unmittelbarkeit etwas Irrationales ist, aus dem niemals die Erklärung rationaler Setzungen, wie sie in allem gegenständlichen Schaffen verkörpert sind, entnommen werden kann. Gleichwohl scheint mir eine Vertiefung der Lebensidee in dem Sinne möglich, dass sie nicht mehr jenseits der Logizität und Rationalität verharrt, sondern mit dieser zu einer umfassenden universalen Einheit verknüpft wird. Eine solche Idee kann freilich niemals aus deskriptive Biologie oder deskriptiver Psychologie abstrahiert werden. Hier tritt das logistische Argument in Kraft, dass aus blossen Tatsachen niemals Werte zu deduzieren sind. Es gibt aber eine Sphäre der Transzendentalpsychologie, in der die Sphären des Seins und des Geltens, der Tatsachen und der Werte, zwar nicht zur Deckung gelangen, aber immerhin auf einen gemeinsamen Schnittpunkt weisen. Ihn haben die nachkantischen Identitätsphilosophen zum Ausgangspunkte freilich allzu phantastischer Weltkonstruktionen genommen. Und in dieser Region ist der Lebensidee auch ein tieferer Sinn abzugewinnen. Sie offenbart sich hier als Synthese des Irrationalen und des Rationalen, der Bewegung und der Gestalt. Im Ich hat der Lebensprozess in seinem un-

aufhörlichen zeitlichen Ablauf zugleich ein ruhendes Prinzip der Gestaltung und Organisation, was schon Kant, der hier, gleichsam vorausschauend, dem radikalen Evolutionismus Bergsons die Spitze abbog, in seiner Lehre von der transzendentalen Synthese der Apperzeption, fixiert hat. Es ist indessen möglich, dass sich auch im äusserlichen Lebensprozesse der körperlichen Welt Analogien solch einer Synthese des Irrationalen und Rationalen, des dynamischen Werdens und des gestalteten Seins, der Bewegung und des Formprinzips, nachweisen lassen. Dann wäre es möglich, ohne sich an den Postulaten des Logismus und der Wertlehre zu versündigen, die Idee des Lebens zu einer für das philosophische Weltbegreifen zentralen zu erheben.

Auch an solchen Versuchen fehlt es nicht. Eben der „Logos“, der ja, wie schon sein Name sagt, dem Geiste des strengen logischen Transzendentalismus entstammt, wird vielleicht einer im kritischen Sinne unternommenen Verbindung von Erkenntnislehre und Metaphysik die Wege bereiten. Hier hebe ich eine Reihe von Aufsätzen hervor, die als Anzeichen einer solchen Bewegung betrachtet werden können. Einer genaueren Lektüre derselben bleibt es nicht verborgen, dass sowohl bei den Repräsentanten des logischen wie bei denen des metaphysischen Philosophierens sich das unabweisbare Bedürfnis nach gegenseitiger Ergänzung hervordrängt. Das beweist nicht minder Hermann Keyserlings Aufsatz „Über das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie“, als Friedrich Steppuhns „Die Tragödie des mystischen Bewusstseins“. Aber auch Richard Kroners gehaltvolle Arbeit „Zur Kritik des philosophischen Monismus“ und Mehlis' Essays „Die platonische Liebe“ und „Formen der Mystik“ müssen in diesem Zusammenhange angeführt werden. Richard Kroner isoliert zunächst in tiefdringender Analyse die beiden Grundrichtungen des Philosophierens, die analytische und die synthetische, und gelangt zu dem Ergebnisse, dass in der analytischen Philosophie selber durch eine notwendige Erkenntnis ihrer inneren Schranken die synthetische zu ihrem Rechte gelangen muss. Die analytische Philosophie reisst die kategoriale Denkform und den denkfremden Inhalt auseinander; die synthetische will beide Gegensätze ineinander auflösen, indem sie den Widerspruch selbst zur Wahrheit stempelt. Der absolute Monismus ist aber unmöglich; blos das Äquivalent eines solchen ist dadurch gegeben, dass die analytische Philosophie die synthetische als ein berechtiges Moment

in sich aufnimmt. „Bloss zum Selbstbewusstsein und zur Selbstbestimmung ihrer Grenzen muss die analytische Philosophie erweckt werden. Nicht ausserhalb des Denkens oder vor ihm darf sie ein Unbestimmtes, Fremdes behaupten. Sie muss einsehen, dass es vielmehr in ihm selbst liegt, in dem Widerspruche, den das Denken in sich selbst erzeugt. Indem die Logik der Philosophie den durch die Ansprüche des synthetischen Denkens entstandenen Widerspruch als das denkfremde Element und zugleich als das notwendige Resultat des analytischen Denkens erkennt, entdeckt sie im Felde der Analyse selbst die Forderung der Synthese, bringt sie den zur Widerspruchslosigkeit hinstrebenden monistischen Trieb als einen legitimen auch dem analytischen Denker innewohnenden Trieb zum Bewusstsein und macht die Vorstellung einer Gegensätzlichkeit beider Denkarten im Sinne der Ausschliessung der einen durch die andere zunichte". So wird die analytische Philosophie in bestimmtem Sinne danach streben müssen, synthetisch zu werden. Dies Streben wird aber den Charakter einer idealen Annäherung haben, das heisst: im endlichen, beschränkten Denken wird das Unendliche als ein Sollen wirksam sein. So löst sich zuletzt der Grundgegensatz beider Richtungen in den des Seins und Sollens auf.

In seiner schönen Studie „Die platonische Liebe" findet Mehlis zugleich Gelegenheit aus dem Wesen des Eros den tieferen Sinn dieser Philosophie zu entwickeln. „Wir dürfen Plato nicht zum Mystiker machen, der die grosse Negation am Endlichen vollzieht, noch dürfen wir ihn als Freund des sinnlichen Daseins denken, der in sinnlicher Schönheitssehnsucht das Übersinnliche vergisst; sondern er gehört zu jenem Zwischenreich der grossen dämonischen Naturen, der wahrhaft erotischen Menschen, die der Geringfügigkeit und Alltäglichkeit des Endlichen den grossen Zug und den leidenschaftlichen Aufschwung zu einem höheren Dasein geben." Die Formen der Mystik untersucht Mehlis in dem gleichnamigen Aufsatz. Die Schwierigkeit ist es auch hier, das Irrationale zu rationalisieren, dem Begriffslosen begriffliche Prägung zu verleihen. Mystisches Erleben kann zunächst auf zweifache Weise geformt werden: durch den Begrif und durch das Symbol. Nach dem Ziele der Mystik muss man unterscheiden das Ideal der Gotteserkenntnis, der Gottesminne und das mehr ins Praktische gewendete eines vollkommenen Lebens. Im Anschlusse an Windelband charakterisiert Mehlis zwei Typen des Mystikers, den passiven,

dessen Wesen Hingabe, Auflösung im Allsein ist; den aktiven, dessen Wesen Steigerung des individuellen Willens zu universaler Schöpfungskraft ist, wie ihm der Magier repräsentiert. Beide Richtungen zu vereinigen strebt Meister Ekkehard, der aber in der Unerfüllbarkeit dieses Strebens zugleich den tragischen Grundkonflikt alles mystischen Weltempfindens erlebt.

Die innere Verbindung des Mythos und des Logos, in der wir die Aufgabe der zukünftigen Philosophie erkannten, scheint mir näher gerückt in einer Reihe von Werken, die erkenntnistheoretische Analyse mit dem Versuch metaphysischer Synthese verknüpfen. Hier nenne ich vor allem Hans Driesch, der von der Biologie ausging, dann aber die Unzulänglichkeit eines an einem speziellen Wissensgebiet orientierten Standpunktes erfassend, die Notwendigkeit empfand, zu den Grundformen des Denkens zurückzugehen und in einer allgemeinen Logik und Erkenntnislehre den umfassenden Plan einer Weltanschauung zu ziehen.

In seiner grossangelegten „Philosophie des Organischen" hatte Driesch sich um Erneuerung des Vitalismus in einem durchaus kritischen, von Phantastik freien Sinne bemüht und das Ergebnis seiner in empirischer wie in logischer Hinsicht exakten Ausführungen ist die Autonomie des Lebens, seine Unauflösbarkeit in mechanische Vorgänge. Er hält sich von jeder Verquickung des Lebensproblems mit Elementen eines unklaren Panpsychismus fern. Der Zusammenhang des körperlichen und geistigen Lebens, auf den es der metaphysischen Weltdeutung vor allem ankommt, ist nicht durch vage Analogien, sondern bloss durch ein System festgefügter Begriffe zu konstruieren. Diesem Zwecke soll Driesch' neues Werk „Ordnungslehre", ein System des nichtmetaphysischen Teiles der Philosophie (Diederichs, Jena, S. 355) entsprechen. Die Ordnungslehre ist lediglich die Vorbereitung zur eigentlichen Philosophie des Erkennens: der Metaphysik. Sie hat, ohne noch die Frage nach der Wirklichkeit zu stellen, das Inventar des Geistes nach seinen immanenten Beziehungen zu durchsuchen und zumal den inneren Aufbau dieser Beziehungen darzustellen. Von den Ursetzungen Sein, Dasein, Sosein, Anderssein, und ihren Spezifizierungen geht der Verfasser zur Ordnung des Naturwirklichen und der Ichsphäre über, um zum Schlusse Ausblicke auf Erkenntnislehre und Metaphysik zu eröffnen. Man kann diesen Plan der Ordnungslehre als einen Impressionismus des Denkens bezeichnen. Nicht als ob das Denken in Impressionen aufgelöst

würde. Eben dies widerspricht ja der streng logistischen Tendenz des Verfassers; aber es wird das Denken noch gar nicht in seinem realistischen Gehalt, sondern lediglich in seiner logischen nicht etwa psychologischen Erscheinungsform gewürdigt. Die rationalen Ordnungen sollen sich in der Weise entfalten, dass sie auch mit den extremsten Voraussetzungen des Solipsismus vereinbar wären. Bestimmte Begriffe treten mit dem Anspruche auf Realisierung auf; sie sind auf ein Wirkliches gerichtet, als ob ihnen ein Wirkliches entspräche, wobei dies „als ob" vom Standpunkte der Ordnungslehre als Symbol und nicht — wie bei Vaihinger — als Fiktion aufzufassen ist. Auch auf die Psychologie wird diese Betrachtungsweise ausgedehnt. Die Realisierungen haben hier, wie in der Aussenwelt, zunächst bloss als Ordnungstypen zu erscheinen. So wird Erinnerung als ein bewusstes Haben von irgendetwas definiert, das mit dem Zeichen des Vergangenes-Bedeutens versehen ist.

Die Ordnungslehre entspricht dem, was sonst, freilich nicht nach Driesch' Terminologie, als reine Erkenntnistheorie bezeichnet wird. Jene daseinsfreie Betrachtung der Kategorien, die auch Meinongs gegenstandstheoretische Untersuchungen bezwecken. Dass eine solche Perspektive möglich, sogar notwendig ist, kann nicht bezweifelt werden. Jedenfalls aber ist die von ihr aus aufgenommene Welt ein starres Abstraktionsprodukt, eine Summe blinder Zeichen, Bedeutungen und Schemen, die jeglicher sinnvollen Erfüllung ermangeln. Gerade dieser extreme Logismus, der das Denken der Werte völlig von dem der Realitäten sondert, verrät in seinen letzten Konsequenzen, dass dort, wo nicht die Überzeugung von einer Wirklichkeit entsteht, auch der Wert sich auflösen muss. Driesch fasst sein Unternehmen daher auch bloss als Vorstufe der Metaphysik. Erst die Vollendung dieser wird uns ein erschöpfendes Urteil über die Bedeutung des ganzen Werkes ermöglichen. Denn zweifellos hat er sich eine Aufgabe gestellt, von der die Weiterentwicklung der Philosophie abhängt: die Verbindung der Lehre vom richtigen Denken mit der vom wahren Erkennen und vom wirklichen Sein. Für eine Philosophie des Lebens, wie für jede Metaphysik überhaupt, ist vor allem eine Auseinandersetzung mit Logik und Erkenntnistheorie geboten. Die Einseitigkeiten der Bergson'schen Lehre liegen ja hauptsächlich darin, dass sie die Intuition zu schroff und unversöhnlich dem Prinzip der Rationalität entgegensetzt; dass sie somit den

Logos durch den Mythos verdrängen lässt: während die Philosophie der Zukunft eine Synthese beider wird suchen müssen.

Das Streben nach einer solchen Synthese wird auch in Georg Simmels neuesten Werken sichtbar. Schon in seiner „Philosophischen Kultur“ und insbesondere in seinem Goethe-Buch. Die „Philosophische Kultur“ (Leipzig, Verlag von Klinkhardt, 319 S.) enthält eine Sammlung von Essays, die, soweit sie auch dem Thema nach auseinanderliegen, gleichwohl durch zweierlei Momente verknüpft sind, die sich, näher geschaut, freilich in ein einziges auflösen: die Methode und das unsichtbare ideelle Leitmotiv. Die Methode wird von Simmel selbst in der Einleitung charakterisiert: indem die philosophischen Behauptungen unvereinbar weit auseinanderliegen und keine unbestrittene Geltung besitzen: indem dennoch etwas Gemeinsames in ihnen gespürt wird, dessen Wert alle Anfechtung des einzelnen überlebt und den philosophischen Prozess weiter und weiter trägt, kann jenes Gemeinsame nicht in irgendeinem Inhalte, sondern bloss in diesem Prozess selber liegen.“ Das unsichtbare Leitmotiv ist die Idee des vielgestaltigen Lebens. Und indem auch der Denkprozess sich diesem anzuschmiegen, die Plastik seines Materials sich anzueignen sucht, wird er selber zum Lebensprozess. So ist es auch für Simmel charakteristisch, dass Form und Inhalt, Methode und Gegenstand im letzten Grunde bei ihm zusammenfallen. Wir finden hier Studien psychologischer, aesthetischer, kulturphilosophischer und religionsphilosophischer Natur. Das allmähliche Werden dessen, was wir als letzte Gemeinsamkeit der verschiedenen Lebensfunktionen herausspüren, soll hier aus der Form der subjektiven Impression in die des objektiven Begriffes gehoben werden; und zwar fasst Simmel den Charakter des Lebens hier als einen tragischen. Es ist seinem tiefsten Wesen nach auf ein Absolutes gerichtet und bleibt dennoch in die Relativität von Beziehungen und Gegensätzen gebannt. Schon in dem ersten Aufsatze, einer Analyse des Abenteuers, tritt dieser tragische Widerstreit des Relativen und Absoluten hervor. Noch intensiver beherrscht er das Geschlechtsproblem. Die Differenzierung des Seins in ein männliches und weibliches ist Ausdruck für die allem Lebenden eingeborene Notwendigkeit, zur Setzung und Erfassung seiner selbst erst durch die Beziehung auf ein anderes zu gelangen. Aber der menschliche Geist will nicht in dieser Relativität gefangen bleiben: die vom Manne aufgestellten Werte beanspruchen

absolute Gültigkeit. Auch im Kulturproblem, im Ästhetischen und Religiösen offenbart sich diese Tragik, die namentlich an der Gestalt Michelangelos zu packender Darstellung gebracht wird.

Noch enger ist die Beziehung des „Goethe“ (Verlag Klinkhardt & Biermann, Leipzig, VII u. 264 S.) zur Metaphysik des Lebens. Weit entfernt von jeder bloss literarhistorischen Methode, fasst Simmel Goethe als Repräsentanten einer bestimmten universalen Lebensrichtung; er fragt nach dem geistigen Sinn der Goetheschen Existenz überhaupt. Das Wichtigste ist die Untersuchung über Goethes Auffassung der Wahrheit. Diese bestimmt er an dem Werte, den eine Vorstellung nicht ihrem zu objektivierenden Inhalte nach, sondern als Funktion, als Lebenselement für die Totalität des Lebens gewinnt. Darin ist auch der Unterschied von der pragmatistischen Erkenntnislehre begründet. Für den Pragmatismus ist es der Inhalt der Vorstellung, dessen Förderlichkeit ihr den Wahrheitswert gibt, „für Goethe ist es der Prozess ihres Vorstellens, die lebendige Funktion, die sie im Zusammenhang der seelischen Entwicklung übt.“ Eine solche Auffassung ist freilich bloss innerhalb eines Weltbildes möglich, dem das Erkennen des Einzelnen als ein Teil des universalen Welterlebens, dem das Subjekt mithin als ein Stück des absoluten Seins erscheint. Dies ist der grosse Gegensatz zwischen dem Universalismus Goethes und dem Dualismus Kants, dem der Übergang vom Sein zum Erkennen eine prinzipielle Variation bedeutet. Es ist, im tiefsten Grunde geschaut, wiederum der Gegensatz des Mythischen und des Logischen, den wir überall dort finden, wo Intuition und Intellekt einander gegenüberstehn. Die Vereinigung beider bezeichneten wir schon als Aufgabe der Zuknnft. Gelingt es, die Synthese Goethes mit Kants Analyse zu vereinigen, dann werden nicht bloss einer neuen grossen Weltanschauung, sondern einer neuen geistigen Kultur überhaupt die Wege geebnet sein.

Zur Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant.

Von Hans Pichler.

In die allgemeine Verflachung der Begriffe, die die lange Herrschaft des Irrationalismus verschuldet hat, ist auch der Begriff des Rationalismus selbst hineingezogen worden. Und so kommt es, dass zwar neuerdings wieder Kräfte am Werke sind, dem Rationalismus zu dienen, dass aber nicht viele sich darüber klar sind, wie nahe sie dem Rationalismus stehen.

Die Zugehörigkeit der Richtungen von Cohen und Natorp, Husserl, Meinong zum Rationalismus ist offenbar. Aber auch scheinbar ganz entgegengesetzte Richtungen, die doch einer Vertiefung der Begriffe dienen, dienen dem Rationalismus. Man kann dies selbst von den Vertretern des Wertgesichtspunktes: Windelband, Rickert, Lask sagen. Ihr Ziel ist zwar nicht die logische, sondern die teleologische ratio, die praktische Vernunft. Aber ihre Richtung ist doch dem Rationalismus überhaupt untergeordnet und nur dem ausschliesslich intellektualistischen Rationalismus entgegengesetzt, und auch dies wohl nur vorläufig, bis dieser Gegensatz durch den höheren Begriff entweder aufgehoben oder die relative Berechtigung beider Richtungen erkannt wird.

Den Historikern verdankt der Rationalismus, der fast allgemein als ein Gegenstand bloss historischen Interesses oder vielmehr bloss historischer Kuriosität gilt, wenig Ehre. Es zeigt sich immer, dass die „Geschichte der Philosophie" nur in sehr beschränktem Masse befähigt ist, ihre Schätze ans Licht zu stellen. Wenn die „Geschichte der Philosophie" berufen ist, der systematischen Forschung die Ergebnisse der Früheren zu überliefern und weite Ausblicke zu geben, so gelangt sie doch aus sich heraus nur selten zu Einsichten über die Bedeutung dieser Ergebnisse.

Wie wenig die „Geschichte der Philosophie" die Bedeutung des Rationalismus, der ihr so lange allein anvertraut blieb, erkannt

hat, zeigt schon der Gegensatz, den sie traditionell zwischen Kant und dem Rationalismus konstruiert.

Die Kr. d. r. V. wendet sich nicht gegen den Rationalismus, sondern sie vertieft ihn. Die Geschichte des Rationalismus von Descartes an hat einen Elan der Entwicklung, dem Kant sich nicht etwa entgegenwirft, sondern den er vielmehr aufs neue entfesselt, nachdem der Rationalismus in der leibniz-wolffischen Philosophie stagnieren zu wollen schien.

Descartes, Spinoza, Leibniz und Kant — jeder von ihnen hat zur Entwicklung des Rationalismus vorzugsweise einen Begriff beigetragen.

Bei Descartes ist dies der Begriff der klaren und deutlichen Erkenntnis, mit diesem Begriff ist diejenige Charakterisierung des rationalen Erkennens gegeben, von der die weitere Entwicklung des Rationalismus ausgeht.[1])

Man wird das Wesentliche in Descartes' Forderung klarer Begriffe treffen, wenn man unter klaren Begriffen solche versteht, denen eine adäquate Anschauung zugrunde liegt. Deutlich ist eine Vorstellung für Descartes dann, wenn sie klar abgegrenzt ist und in der Abgetrenntheit von bestimmten andern Vorstellungen doch vollkommen anschaulich erfasst werden kann. Und daher hat die Forderung deutlicher Vorstellungen vorzugsweise für die Urteile Bedeutung, sie kennzeichnet die evidenten (apriorischen) Urteile. Und zwar ist das Urteil „A ist B“ dann evident, wenn A nicht ohne B anschaulich vorgestellt werden kann, d. h. wenn B von A anschaulich nicht abgetrennt werden kann. Die Verknüpfung von A und B ist dann also eine notwendige Synthesis. Als Beispiele solcher notwendiger Verknüpfungen nennt Descartes die Verbindung von Gestalt und Ausdehnung, von Bewegung und Dauer, und ebenso stellt der Satz $3 + 4 = 7$ eine notwendige Synthesis dar. Zufällig ist dagegen eine Verknüpfung solcher Dinge, die in der Anschauung trennbar sind, die also „distinkt“ (von einander) und gleichwohl klar vorgestellt werden können. Solche zufällige Synthesen sind nicht Gegenstand der rationalen, sondern nur der empirischen Erkenntnis; indem sie über den Gehalt einer klaren und distinkten Vorstellung hinausgehen, fehlt

[1]) Die Bedeutung der klaren und deutlichen Erkenntnis für die Lehre von Descartes betont besonders Heimsoeth, Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. Erste Hälfte: Historische Einleitung. Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis. 1912.

ihnen die Evidenz (die Notwendigkeit, Apriorität). Die Klarheit und Deutlichkeit ist also zunächst etwas objektives, sie ist eine Eigenschaft des Vorstellungsinhaltes resp. des Urteilsinhaltes; subjektive Bedeutung hat die Klarheit und Deutlichkeit erst sekundär, insofern man sie nicht bloss als Eigenschaft des eingesehenen Zusammenhanges, sondern auch als Eigenschaft der Einsicht auffasst. Doch ist nicht zu verkennen, dass Descartes den objektiven Charakter der Klarheit und Deutlichkeit nicht festhält. Aber auch abgesehen davon, fehlt es der cartesischen Forderung klarer und deutlicher Erkenntnis an Präzision. Leibniz, der den Begriff der klaren und deutlichen Erkenntnis weit über Descartes hinausgeführt hat, betont mit Recht, dass Descartes von der Klarheit und Deutlichkeit, die er forderte, keinen klaren und deutlichen Begriff gehabt hat. Was nützt — sagt Leibniz — das abgeleierte Prinzip, principium decantatum, von der Klarheit und Deutlichkeit als Kriterium der Wahrheit, solange es an zureichenden Merkmalen der Klarheit und Deutlichkeit fehlt, quamdiu non satis exhibentur indicia clari et distincti. D. h. solange Klarheit und Deutlichkeit nicht zuverlässig definiert sind, ist der Begriff der Evidenz ein so vager, dass die Berufung auf die Evidenz wenig ausrichtet. Es heisst nicht ungerecht sein gegen Descartes, wenn die Unzulänglichkeit seiner Lehre von der klaren und deutlichen, d. h. rationalen Erkenntnis betont wird. Es war jedenfalls eine grosse Kraft und Entwicklungsmöglichkeit in ihr, und Descartes sagt selbst mit antizipierender Anzüglichkeit, er hoffe, dass ihm die Nachwelt nicht bloss dankbar sei für das, was er geleistet, sondern auch dankbar für das, was er ihr zu leisten übrig liess.

Wenn Klarheit und Deutlichkeit das Wesen der rationalen Erkenntnis ausmacht, so ist durch sie auch das Wesen wahrer Wissenschaft bestimmt: omnis scientia est certa et evidens. Prinzipiell ist es also nicht der ausschliesslich deduktive Charakter ihrer Erkenntnisse, der für den Rationalismus die Mathematik Vorbild werden liess — die Qualität ihrer Erkenntnisse, d. h. deren Klarheit und Deutlichkeit, qualifiziert sie als typisch oder vielmehr prototypisch rationale Wissenschaft. Für Descartes hat die Deduktion vorzugsweise insofern Wichtigkeit, als sie das Mittel ist, Erkenntnisse, die sich der unmittelbaren Einsicht entziehen, evident zu machen. Das Wesentliche an der Deduktion ist für Descartes immer die qualitative Leistung, die Evidenz — nicht ihre quanti-

tative Leistung: aus einem Minimum von Kenntnissen ein Maximum von Erkenntnissen zugänglich zu machen. Unmittelbar klar und deutlich erfassen wir nur die Gegenstände der einfachen Begriffe, simplicia, und die Axiome, principia, die ja nichts anderes sind, als Aussagen über die klar und deutlich erfassten simplicia. Die Gegenstände der einfachen Begriffe sind zwar das Einzige, das unmittelbar intuitiv erfasst wird, aber es gibt doch auch von den Sätzen, die mit zusammengesetzten Begriffen operieren, evidente Erkenntnis. Dies wird dem deduktiven Gedankenfortschritt vom Einfachen zum Komplizierten verdankt; die Deduktion gewährt eine vermittelte Intuition. Descartes nimmt also zwei Prinzipien der rationalen Erkenntnis an: nulla scientia nisi per intuitum vel deductionem. Jede Wissenschaft im eigentlichen Sinne muss nach dem Vorbild der Mathematik nach klar und deutlich erfassten Grundbegriffen und Grundsätzen streben und sie muss aus diesen alle weiteren Sätze deduzieren. Die Mathematik hat nur einen Vorsprung und nicht etwa einen prinzipiellen Vorzug vor den übrigen Wissenschaften. Diesen Vorsprung verdankt sie der Leichtigkeit, mit der ihre elementaren Gegenstände, ihre einfachen Begriffe (resolutiv) aufgefunden wurden. Der cartesianische Rationalismus fordert, dass auch die Gegenstände der Erfahrung in einfachste Bestandteile auflösbar sind, und dass sich (kompositiv) aus ihnen die komplizierteren Begriffe und Sätze durch den intuitiven modus procedendi der Deduktion ableiten lassen. Natürlich dürfte der Aufbau der Begriffe aus einfachen Grundbegriffen nicht ausschliesslich als eine Forderung der Evidenz aufgefasst werden. Die Zusammensetzung der natürlichen Zahlen aus der Einheit oder die Zusammensetzung der geometrischen Gebilde aus Punkten, Geraden und Ebenen geschieht nicht bloss um der Evidenz willen. In diesem kompositiven Aufbau liegt das Geheimnis der einheitlich deduktiven Zusammenhänge überhaupt. Wo der kompositive Aufbau der Begriffe aus Grundbegriffen fehlt, müssen stets neue Begriffe eingeführt werden, die den deduktiven Zusammenhang durchbrechen.

Das Logische in der Deduktion gilt Descartes wenig, er sieht in der Logik nur tote Formeln, das eigentlich Wesentliche in der Deduktion ist für Descartes das durch sie vermittelte Bewusstsein des inhaltlichen Zusammenhanges, das dort besteht, wo die Grundbegriffe und Grundsätze klar und deutlich erkannt werden. In diesem Falle geht der logische und der sachliche

(der formale und der materiale) Zusammenhang Hand in Hand. Descartes scheint nun mit der Bedeutung, die das logisch Formale für die Präzision der Erkenntnis besitzt, sich nicht auseinandergesetzt zu haben. Darin, dass Descartes' Lehre vom rationalen Erkennen das Logische als nebensächlich behandelt, liegt eine Stärke und eine Schwäche. Die Schwäche zeigt sich hierin, dass Descartes auch die Präzision preisgibt. Überall dort, wo Leibniz die Positionen von Descartes dadurch ausbaut, dass er das Logische in den Vordergrund stellt, überall dort und gerade dadurch ist Leibniz Descartes unendlich überlegen. In der Betonung der inhaltlichen Zusammenhänge und ihrer Evidenz liegt aber auch eine grosse Kraft: die weitere Entwicklung des Rationalismus verdankt Descartes den starken Glauben an die prinzipielle Einsichtigkeit alles Seins und Geschehens.

Dass Descartes — sosehr ihm auch die Mathematik Vorbild alles rationalen Wissens war, doch das cogito ergo sum und nicht die Mathematik zum Masstab evidenten Wissens nahm, dies wird aus der Aufgabe, die er sich stellte, verständlich. Evidente Erkenntnis, apriorische Erkenntnis, gibt es nicht vom Dasein, d. h. alle evidente Erkenntnis ist gegenstandstheoretisch. Summarisch lässt sich dies so begründen: alle Evidenz beruht auf Anschauung, für die Frage aber, ob ein bestimmter Gegenstand existiert, ist nicht die Anschauung, sondern nur die Erfahrung massgebend. Anschauung kann auch Phantasieanschauung sein, nur die Erfahrung erweist die Existenz. Und Descartes war sich durchaus darüber klar, dass die evidenten Erkenntnisse der Mathematik nur das zeitlose Sein und Sosein (die „Möglichkeit") ihrer Gegenstände, nicht aber deren Existenz lehren. Er sagt: während ich darauf achtete, dass die grosse Gewissheit, die jedermann der Mathematik zuschreibt, sich nur darauf gründet, dass man ihre Beweise deutlich denkt, achtete ich zugleich darauf, dass es nichts in diesen Beweisen gab, was mich der Existenz ihrer Gegenstände versicherte. Ich sah nämlich z. B. sehr wohl ein, dass wenn ich ein Dreieck annahm, seine Winkel zwei rechten gleich sein mussten, aber ich sah darum noch nichts, was mich dessen versicherte, dass es in der Welt ein Dreiek gibt.

Nun wollte Descartes aber von seinem kritischen Gange durch Welt und Wissenschaft nicht bloss von Möglichkeiten, sondern auch von Wirklichkeiten eine evidente Erkenntnis nach Hause tragen, und dies sollte eben das cogito ergo sum sein, das

dem Unterschied von adäquater und inadäquater Wahrnehmung den Unterschied von innerer und äusserer Wahrnehmung unterschob und demgemäss die substantielle Seele als ein adäquat Wahrgenommenes auffasste, dessen Existenz evident mit dem Bewusstsein verknüpft ist.

Und so machte denn Descartes das cogito ergo sum zum Fundament seiner Erkenntnistheorie. Wie sehr Descartes damit alles verdarb, hat schon Leibniz betont. Leibniz nennt das cogito ergo sum Kaviar fürs Volk, phaleras ad populum, und findet es lächerlich, wenn er optimum virum, den guten Mann, mit dem cogito ergo sum solche Geschichten machen sieht. Auch betont schon Leibniz, dass die Begriffe von Subjekt und Objekt als in gleicher Weise ursprünglich und unabhängig erkannt werden, wenn man vom Bewusstsein den Ausgang nimmt.

So unzweifelhaft es nun auch ist, dass das cogito ergo sum ein an Wahrheiten fruchtbarer Irrtum war, so hat es doch im cartesischen Gedankenaufbau katastrophal gewirkt. Dass Descartes die Zuverlässigkeit der mathematischen Erkenntnis aus der Hand des erschlichenen Gottes lieber erschlich als sie aus erster Hand zu nehmen, ist eins der seltsamsten Ergebnisse, die je in der Philosophie ein grosses Beginnen gehabt hat.

Mit dem cogito ergo sum hängt auch die psychologistische Wendung zusammen, die schliesslich den cartesischen Rationalismus im Wesentlichen selbst fälschte. So liegt schon Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen durchaus nicht in der Bahn seines Rationalismus, sondern auf dem psychologistischen Abweg, auf den ihn das cogito ergo sum geführt hatte. Immerhin wird man nicht sagen können, dass bereits die Lehre von den angeborenen Ideen die Tendenz des cartesischen Rationalismus fälschte. Denn auf die Frage nach dem erkenntnistheoretischen Ursprung der apriorischen Urteile, auf die Frage also nach ihrem Erkenntnisgrunde ist eine gute oder eine schlechte Erklärung ihres psychologischen Ursprungs keine Antwort. Doch werden Scheingründe nicht ungestraft für Gründe ausgegeben, die Scheingründe besitzen eine destruktive Kraft, die wahre ratio, die Einsicht und den Glauben an sie, zu zerstören.

Und so wird denn schliesslich Descartes dem Rationalismus völlig untreu und lehrt ausdrücklich, dass Einsicht in objektive Notwendigkeiten nur ein Schein ist, und dass der Glaube an allgemeingiltige Erkenntnis der Seele von aussen, von Gott auferlegt

ist, der willkürlich bestimmt, was wahr und falsch ist. Alle Einsicht, die wir haben, gründet nicht in einer inneren Notwendigkeit sondern in einer Zufälligkeit, die als Notwendigkeit nur erscheint, weil die Seele dem Gesetz, das ihr eingepflanzt ist, sich nicht entziehen kann.

Die Versuche, Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen ganz unpsychologisch aufzufassen, werden an dieser extremen Deutung, die Descartes den angeborenen Ideen gibt, zu Schanden.

Descartes' Rationalismus schlägt in seiner Lehre von den angeborenen Ideen in einen transzendentalen Irrationalismus um. An der Sache freilich hat sich damit nicht alles geändert, man kann sagen: Descartes bleibt empirischer Rationalist, in der Wirklichkeit des Erkennens lässt er ratio, evidentes Erkennen, gelten. Und so ist denn auch die Geschichte über Descartes' Irrationalismus hinweggeschritten, und hat ihm um die Entwicklung des Rationalismus hohe Verdienste zuerkannt.

Leibniz sagt: J'ay coustume de dire que la Philosophie Cartesienne est comme l'Antichambre de la verité, et qu'il est difficile de penetrer bien avant, sans avoir passé par-là: mais on se prive de la veritable connoissance du fonds des choses, quand on s'y arreste. —

Die unmittelbare Schule von Descartes, so gross und einflussreich sie auch war, blieb ziemlich unproduktiv, sie gab, wie Leibniz sagt, nach dem Tode von Descartes keine Ernte mehr. Aber dies gilt eben doch nur von der orthodoxen cartesischen Schule und von ihr auch nicht mehr, als von jeder „Orthodoxie“. Die eigentliche Ernte, die die cartesische Philosophie gab, sind Spinoza und Leibniz.

Der Geschichte des Rationalismus ist nicht die rationalistische Metaphysik Spinozas, sondern die Vertiefung, die Spinoza dem Begriff der ratio gegeben hat, das Wesentliche. Spinozas Rationalismus muss aus seiner Metaphysik herausgelöst werden. Man wird im allgemeinen geneigt sein, anzunehmen, dass jeder Rationalismus seinem Wesen nach metaphysisch sein muss, doch der Rationalismus von Descartes zeigt klar, wie unwesentlich für eine rationalistische Lehre die Metaphysik sein kann. Bei Spinoza ist der Rationalismus allerdings in seine Metaphysik eingekleidet, aber seine Metaphysik ist bloss ein Konkretum zu seiner Auffassung von der ratio, die man nur in abstracto rein erfassen kann.

Der konstruktive Begriff des cartesischen Rationalismus ist der Begriff der klaren und deutlichen Erkenntnis, der konstruktive Begriff Spinozas ist der Begriff der ratio selbst, oder vielmehr der Begriff der ratio sive causa. Es ist sehr interessant, Spinoza und Geulincx gegenüberzustellen; Geulincx ist in vielem ein Vorgänger Spinozas, er führt von allen Rationalisten das Wort ratio am meisten im Munde, und dem spinozistischen deus sive natura entspricht bei Geulincx gar das deus sive ratio! Und unter allen Rationalisten beschreibt Geulincx das Wesen der ratio, der einsichtigen Erkenntnis, am schwungvollsten. Aber was er von der ratio sagt, ist wenig bedeutend. Als Eigenschaften der ratio, proprietates rationis quoad mentem, zählt Geulincx folgende auf: ratio illustrat, sie erleuchtet, probat, sie beweist, militat, sie tut Gewalt an, convincit, sie überzeugt; und ferner (proprietates rationis quoad animam): ratio quietat, sie beruhigt, delectat, sie erfreut, pascit, sie nährt, satiat, sie stillt den Hunger nach Erkenntnis.

So schöne Dinge erzählt Spinoza von der ratio nicht, aber er präzisiert und vertieft den Begriff der ratio.

Descartes hat es unterlassen, irgendwie prinzipiell zu betonen, dass der Rationalismus einen strengen Determinismus zur Voraussetzung hat. Vom Zufälligen gibt es keine rationale Erkenntnis, das Zufällige ist überhaupt der deduktiven Erkenntnis nicht zugänglich. Descartes war sich wohl darüber klar, aber er ist auf diese Probleme nicht eingegangen, und so spielt der Satz vom Grunde bei Descartes keine Rolle. Spinoza aber lehrt mit allem Nachdruck die Determiniertheit alles Seins und Geschehens: cuiuscunque rei assignari debet causa seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit. Dass die deduktive Erkennbarkeit aller Dinge ihre Determiniertheit und ihren allseitigen Zusammenhang, rerum concatenationem, voraussetzt, dies spricht Spinoza ausdrücklich aus: wenn es in der Natur irgend etwas gäbe, das gar nicht mit anderen Dingen zusammenhinge (d. h. weder von anderem bedingt wäre, noch anderes bedingen würde), dann hätte auch sein Begriff keinen Zusammenhang mit den Begriffen anderer Dinge d. h. wir könnten nichts von ihm erschliessen.

Diesen Gedanken enthält auch der bekannte Satz, dass die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Natürlich kann man nicht sagen, das eine deduktive Erkennbarkeit aller Dinge ohne weiteres den strengsten Determinismus voraussetzt. Auch der Indeterminist kann behaupten, dass jeder wahre Satz deduktiv zu erkennen ist, wofern man nur die entsprechenden Prämissen bekommt. Es handelt sich aber für das rationalistische Ideal einer deduktiven Erkennbarkeit aller Gegenstände offenbar nicht darum, dass behauptet werden soll, es gäbe zu jedem wahren Satz Prämissen aus denen er folge. Der Rationalismus fordert, dass alles Seiende aus einer endlichen Anzahl Prämissen zu erkennen ist. Und dies setzt voraus, dass alles Seiende durch eine endliche Anzahl von Gesetzen determiniert ist.

Nun fordert aber der Begriff der rationalen Erkenntnis, wie Descartes ihn gelehrt hat, die Evidenz aller Erkenntnise. Auch von dieser Seite der rationalen Erkenntnis, der Evidenz, hat Spinoza eine tiefere Auffassung als Descartes. Von Spinoza wird die Forderung deduktiver evidenter Erkenntnis folgendermassen präzisiert: alle Eigenschaften eines Dinges müssen aus der Natur dieses Dinges mit derselben Notwendigkeit sich begreifen lassen, mit der aus der Natur des Dreiecks folgt, dass seine Winkel zwei rechten gleich sind. Die Natur eines Dinges wird aber in seinem Begriff und sein Begriff wird in seiner Definition erfasst.

Es ist ein altes, von Geulincx berufenes Wort: scire est per definitionem cognoscere. Dies macht sich also Spinoza zu eigen. Dass alles, was in der Natur eines Dinges liegt, von ihm mit Evidenz ausgesagt werden kann, das ist gemäss den cartesischen Begriffen dadurch bedingt, dass ein Ding nicht ohne die Eigenschaften, die zu seiner Natur (seinem Wesen) gehören, klar und deutlich vorgestellt werden kann. Aber Spinoza postuliert, dass die Evidenz nicht unmittelbar der Anschauung sondern dem Begriff verdankt wird, d. h. dass alle apriorischen Sätze analytisch sind, wenn ihre Begriffe angemessen definiert sind. Und nicht bloss dieses postuliert Spinoza. Das Ergebnis an Erkenntnissen nämlich, die aus einer Definition folgen, kann unter Umständen ganz wertlos sein. Die Definitionen, die der spinozistische Rationalismus von allen Dingen fordert, sind derart gedacht, dass aus ihnen alle Eigenschaften deduziert werden können, die dem definierten Gegenstande zukommen. Dass alle Eigenschaften eines Gegenstandes aus seiner Definition folgen, dies gilt, wie Spinoza betont, nur von seinen eigentlichen und bleibenden Eigenschaften. Diejenigen Zustände eines Dinges, die ihm aus den Einwirkungen

anderer Dinge zukommen, lassen sich nicht aus der Definition dieses einzelnen Dinges erkennen, sondern etwa aus der Definition aller dieser Dinge.

Da der Rationalismus nicht bloss das Bestehen apriorischer Sätze behauptet, sondern postuliert, dass prinzipiell jeder wahre Satz zur Evidenz gebracht werden kann, und da Spinoza alle apriorischen Sätze zu analytischen Sätzen sublimieren will, ergibt sich für ihn notwendig daraus die Forderung, dass sich alle Gegenstände abschliessend (adäquat) definieren lassen.

Rationale Erkenntnis ist für Spinoza Erkenntnis, der innere logische Notwendigkeit zukommt; ratio ist der Begriff, der als Grund Einsicht gewährt.

Mit dieser Auffassung von der rationalen Erkenntnis gibt Spinoza aber nur ein Programm ohne klare Umrisse. Dem spinozistischen Begriff der rationalen Erkenntnis fehlt es nicht bloss an einer Theorie der analytischen Urteile, es fehlt vor allem auch die Einsicht, dass das Postulat der adäquaten Definierbarkeit aller Dinge eine ganz bestimmte Determiniertheit aller Dinge fordert. Dadurch, dass Spinoza Determinist ist, genügt er allerdings einer Anforderung des Rationalismus, aber sein Determinismus lässt die Spezialisierung vermissen, die die spezifische Form seines Rationalismus erfordert. Auch hier erweist sich Leibniz, der in gleicher Weise den Rationalismus wie den Determinismus ausdenkt, als Vollender.

Doch hat Spinoza den Rationalismus hoch über das Niveau des cartesischen Rationalismus hinausgeführt. Die Forderung der adäquaten Definierbarkeit aller Dinge lässt das rationale Erkennen über die Grenzen, die ihm früher bestimmt waren, hinausgreifen. Die Naturwissenschaft meint, dass sie aus der Kenntnis eines Weltzustandes und aller Naturgesetze das Vergangene nnd Künftige erkennen könnte. Aber den einen Weltzustand, der Ausgangspunkt der Deduktion wäre, könnte man begrifflich nur durch unendlich viele Begriffsbestimmungen fixieren. Selbst um irgend einen einzigen Körper begrifflich eindeutig zu beschreiben, bedürfte es unendlich vieler Begriffsbestimmungen. Mit der deduktiven Erkennbarkeit der Natur würde es aber ganz anders stehen, wenn sich alle Dinge adäquat definieren liessen, sodass in einer endlichen Anzahl von Merkmalen die unendlich vielen andern logisch beschlossen wären. Das einzig Mühsame wäre dann nur, die einzelnen Dinge und ihre Definition festzustellen. Aber in einem

vollkommen rationalen System würden die Dinge nicht zufällig nebeneinanderstehen, sondern aus einem allgemeinsten Prinzip folgen. Wer die Natur der Allheit der Dinge erfasste, hätte nach Spinoza den Begriff erfasst, aus dem alle Dinge folgen. Die Natur der Allheit der Dinge ist die spinozistische natura naturans, aus der das Sein und Sosein aller Dinge mit derselben Notwendigkeit folgt, mit der aus der Natur des Dreiecks folgt, dass seine drei Winkel zwei rechten gleich sind.

Der spinozistische Gottesbegriff ist also keineswegs der inhaltsärmste Begriff von Substanz überhaupt, er ist vielmehr das Gesetz, das jeden Inhalt bestimmt. Nun lehrt freilich Spinoza, dass kein Einzelding unmittelbar durch Gott bedingt noch unmittelbar aus Gott erkannt wird, sondern dass Seinsgrund und Erkenntnisgrund jedes Einzeldinges stets andere Einzeldinge sind, die ihrerseits in inf. in anderen Einzeldingen gründen. Mit Unrecht wendet Leibniz dagegen ein: nullo modo ergo determinantur res a Deo. Man muss sich das Verhältnis des Einzelnen zum Einzelnen einerseits und zum universellen Prinzip andererseits etwa nach Analogie der geometrischen Bedingtheiten vorstellen. Die geometrischen Bedingtheiten des Einzelnen durch Einzelnes und deren Bedingtheiten etc. gründen selbst in der allgemeinen Natur des Raumes, die sich in den geometrischen Axiomen ausspricht. Das ist natürlich nur eine Analogie, die nichts beweisen soll, aber indem sie den spinozistischen Begriffen symbolisch eine Anschauung unterlegt, bewirkt sie, dass sich etwas bei ihnen denken lässt.

Spinozas Rationalismus gibt sich aber nicht damit zufrieden, ein universelles Prinzip zu postulieren, das als Urgrund des Seins die ratio aller Dinge enthält. Das universelle Prinzip selbst soll nicht zufällig sein, und da es als höchstes Prinzip durch ein anderes nicht begründet sein kann, muss es innere Notwendigkeit besitzen, muss es causa sui sein, um eine ratio zu haben.

Spinozas Begriff der causa sui hat bekanntlich die ungeheuere Heiterkeit Schopenhauers und anderer erregt; das beste Emblem der causa sui, sagt Schopenhauer, ist das Bild Münchhausens, der sich und sein Pferd an seinem Zopfe in die Höhe zieht. Aber in der causa sui steckt doch ein vernünftiges Problem: liegt es im Wesen der ratio, der Notwendigkeit, der Begründung, dass sie schliesslich auf ein Irrationales, Zufälliges, Grundloses führen muss? Ist es wahr, dass der Rationalismus, der das Irrationale nicht als Voraussetzung des Rationalen aner-

kennen will, die Grenzen der ratio misskennt und sich mit einer unvernünftigen Voraussetzung betrügt? Nur eine oberflächliche Beurteilung wird dies ohne weiteres bejahen. Schon die Begriffe von Leibniz erweisen es, dass die ratio nicht ohne weiteres auf ein durchaus Irrationales zurückführen muss, und dass also in der causa sui Spinozas zwar keine Lösung aber doch ein Problem vorliegt.

Wenn man causa sui mit „Ursache seiner selbst“ übersetzt, dann wird in dem Begriff der causa sui leicht ein Unsinn befunden, der eigentlich nicht in ihm liegt. „Ursache“ hat im allgemeinen eine Beziehung auf die Zeit, und ist als ratio fiendi ein der „Wirkung“ Vorausgehendes. Bei dieser Bedeutung der Ursache müsste ein Gegenstand sich selbst in der Zeit vorausgehen um Ursache seiner selbst zu sein.

Wie ratio ist aber causa für Spinoza Realgrund (Seinsgrund) überhaupt, und das ratio sive causa der Ethik bedeutet, dass nur der Realgrund ein zureichender Grund ist. Ein Erkenntnisgrund, der nicht den Realgrund enthält, ist also ebensowenig ratio, wie eine causa ratio ist, die mit der Wirkung nicht in rationalem d. h. einsehbarem Verhältnis steht.

Auch die natura naturans, der spinozistische Gott, ist nicht bloss der logische Urgrund, er ist der reale Urgrund der Welt, er ist das im Weltbegriff erfasste Weltwesen.

Überhaupt ist Spinozas Forderung, dass logische und reale Notwendigkeit Hand in Hand gehen, dann erfüllt, wenn die Eigenschaften der Dinge in ihrer Natur gründen, und wenn ihre Natur in ihrem Begriff, d. h. in ihrer Definition erfasst wird.

Spinozas Lehre von der ratio als Realgrund lässt es auch verstehen, warum Spinoza von der Definition fordert, dass sie den Realgrund ihres Gegenstandes angibt. So sollen z. B. die Definitionen der Geometrie stets die Konstruktion angeben, durch die ihr Gegenstand zustande kommt, denn in ihrer Konstruktion sieht Spinoza ihren Realgrund. Eine Definition, die das Wesen (die „Natur“) ihres Gegenstandes angibt, gibt ebendamit auch den Realgrund seiner übrigen Eigenschaften, also den Realgrund seines Soseins. an. Nun meint Spinoza, dass eine adäquate Definition eines Gegenstandes nicht bloss den Realgrund seines Soseins, sondern auch den Realgrund seines Seins enthalten oder vielmehr angeben soll. Die Definition eines Kreises soll also ausser den Eigenschaften des Kreises auch erkennen lassen, dass es

Kreise gibt. Die Angabe, wie ein Kreis etc. zu konstruieren ist, gibt in der Tat in gewissem Sinne eine Erkenntnis davon, dass Kreise etc. möglich sind, und so hat denn auch Leibniz die Definitionen, die auf die Konstruktion Bezug nehmen, also die definitiones geneticas, empfohlen als ein Mittel zur Erkenntnis, dass die fraglichen Begriffe einen Gegenstand haben, und Kant hat gar die Konstruktion geometrischer Begriffe als das einzige Mittel angesehen, das uns die Gegenständlichkeit der geometrischen Begriffe erkennen lässt.

Nun ist aber jedenfalls die Konstruktion eines Kreises etc. nicht der Realgrund seines Seins, und andererseits gibt tatsächlich die Definition eines Kreises den Realgrund seines Seins an. Der Kreis wird definiert als eine bestimmte Mannigfaltigkeit von Punkten des euklidischen Raumes, in dem es Kreise geben muss. Dass es im euklidischen Raume Kreise geben muss, folgt aus seiner Natur, die durch die euklidischen Axiome definiert wird. Den Realgrund für das Sein des Raumes selbst würde sein Begriff dann enthalten, wenn er aus dem universellen Urgrund begriffen würde.

Spinozas Forderung, dass jede Definition den Realgrund nicht bloss des Soseins sondern auch des Seins ihres Gegenstandes enthalten soll, ist ein guter Teil des rationalistischen Programms, nur in der Ausführung vergreift sich Spinoza und überlässt auch hier wiederum Leibniz die richtige Ausführung.

Dass Spinoza zwar nicht den Weg aber doch das Ziel des Rationalismus kannte, zeigt sein Wahrheitsbegriff.

Spinoza lehrt, dass eine wahre Idee von ihrem Gegenstand verschieden ist und mit ihm übereinstimmen muss, dass es aber auch eine Wahrheit, nämlich die Wahrheit der adäquaten Idee, gibt, die eine innere Notwendigkeit besitzt und ohne Rücksicht auf die Übereinstimmung mit dem Gegenstand erkannt wird.

Der Begriff der adäquaten Erkenntnis ist die abschliessende Zusammenfassung des spinozistischen Rationalismus. Denn wenn prinzipiell alle Dinge sich so definieren lassen, dass alle ihre Eigenschaften aus ihrer Definition folgen, dann besitzt prinzipiell alle Wahrheit eine innere Notwendigkeit. Wer einen empirischen (inadäquaten) Begriff von einem Gegenstand hat, der muss immer wieder aus dem Begriff heraustreten, immer wieder die Erfahrung befragen, immer wieder den Gegenstand ins Auge fassen, um die Kenntnis über ihn zu erweitern und die Ungewissheit in Sachen

dieses Gegenstandes in Gewissheit zu überführen. Besitzen wir aber eine adäquate Definition, die also alle Eigenschaften ihres Gegenstandes erkennen lässt, dann müssen wir aus dem Begriffe nie heraustreten, wir können unmittelbar den Begriff befragen und den Gegenstand vollkommen bei Seite lassen.

Man kann derartige adäquate Begriffe als a priori eindeutige (volldeutige) Begriffe bezeichnen, sie individualisieren ihren Gegenstand vollkommen, während die inadäquaten Begriffe ihren Gegenstand nur in der vagsten Weise bestimmen, so dass es dem inadäquaten Begriffe gegenüber durchaus zufällig ist, ob ihr Gegenstand diese oder jene besonderen Merkmale hat. Diese Zufälligkeit, die in der Unzulänglichkeit der Begriffe gründet, charakterisiert alle aposteriorischen Urteile, deren Wahrheit eben darum eine ganz äusserliche ist und nur in der Übereinstimmung mit dem Gegenstand besteht.

Da nun Spinoza postuliert, dass es von jedem Gegenstand einen adäquaten Begriff gibt, mögen uns auch nur von den wenigsten Gegenständen die adäquaten Begriffe zugänglich sein, so ist eben dadurch auch ein neuer, höherer Wahrheitsbegriff gesetzt: der Begriff der ausschliesslich immanenten Wahrheit. Und dies ist der rationalistische Wahrheitsbegriff, den Leibniz ausgestaltet, den aber schon Spinoza in den wichtigsten Zügen vorgezeichnet hat. Diesem Wahrheitsbegriff entsprechend definiert bereits Spinoza die Möglichkeit durch (innere) Widerspruchslosigkeit und die Unmöglichkeit durch (inneren) Widerspruch. In der Tat muss in einem System adäquater (a priori eindeutiger) Begriffe jede objektive Unmöglichkeit einen inneren Widerspruch enthalten.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird auch klar, wie der sog. Nominalismus Spinozas zu verstehen ist. Spinoza fasst diejenigen Allgemeinbegriffe nominalistisch auf, die keine adäquaten Begriffe sind, die also nicht die Natnr der Dinge sondern nur unbestimmte Ähnlichkeiten erfassen. Diesen nominalistisch aufgefassten Universalia stehen die adäquaten Begriffe gegenüber, sie haben in natura rerum Bestand. Die zumeist den Allgemeinbegriffen gegenübergestellten notiones communes sind nur eine Art der adäquaten Ideen, sie sind die prima elementa und stehen den einfachen Begriffen Descartes', den simplicia, am nächsten.

Spinozas Nominalismus in Sachen der Allgemeinbegriffe ist also eine Konsequenz seines ausgebildeten Begriffsrealismus.

Spinozas Begriff der immanenten Wahrheit wird dadurch etwas unklar, dass Spinoza gelegentlich der Wahrheit und Falschheit überhaupt einen immanenten Charakter beilegt, so dass dann die Immanenz der Warheit nicht mehr auf das Gebiet der apriorischen Urteile beschränkt ist: certum est, cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam sed maxime per intrinsecam distingui. Falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus conceptum, non continetur.

Aber die Behauptung, dass jedem wahren Satz eine gewisse innere Wahrheit zukommt, führt dazu, dass statt der Begriffe bereits die Vorstellungen, die das Urteil fundieren, als massgebend für die Wahrheit eines Satzes angesehen werden, und wenn dies geschieht, dann wird mit der Konstanz und Einheit des Begriffes auch die Einheit des Gegenstandes aufgegeben, und dies hat zur Folge, dass der Begriff der Wahrheit dann hemmungslos relativiert und subjektiviert wird. In der Tat finden sich mancherlei Relativierungen und Subjektivierungen des Wahrheitsbegriffes bei Spinoza, doch wird man dem nicht allzuviel Gewicht beilegen, da ja Spinoza seine erkenntnistheoretischen Gedanken nicht zum Abschluss bringen konnte.

Trotz seiner Unklarheit, die sich auch in Spinozas Abstufung der Erkenntnisarten äussert, ist der spinozistische Begriff der immanenten Wahrheit von grosser Wichtigkeit. In diesem Begriff kommen alle Tendenzen des theoretischen Rationalismus zur Geltung und die weitere Entwicklung des Rationalismus durch Leibniz lässt sich ausreichend charakterisieren als eine Vertiefung des Begriffes der immanenten Wahrheit.

Wenn aber einerseits leicht übersehen wird, wie sehr der leibnizsche Rationalismus von Spinoza ausgeht, so wäre es doch wieder nicht richtig, Leibniz nur die Fortbildung, Spinoza aber die Urbildung der wichtigsten Gedanken zuzuschreiben. Vielmehr gehen die substanziellen Gedanken des Rationalismus von Spinoza und Leibniz durchaus von Aristoteles und der Scholastik aus. Da bei einer fortschreitenden Vertiefung der Begriffe nicht von Abhängigkeiten, sondern von Entwicklung zu sprechen ist, besteht weder im Einzelnen noch im Ganzen der Folge Descartes-Spinoza-Leibniz „Abhängigkeit“.

Den spinozistischen Determinismus bringt Leibniz im Satz vom zureichenden Grunde auf eine Formel. Prinzipiell stellt

Leibniz an die Determiniertheit alles Seienden keine grösseren Ansprüche als Spinoza gestellt hatte. Aber Spinoza operiert eigentlich nie mit dem Satz vom Grunde, nur beiläufig sagt er einmal: cuiuscunque rei assignari debet causa seu ratio.

Bei Leibniz ist der Satz vom zureichenden Grunde Grundsatz, und als solcher wird er zugleich das fruchtbarste Prinzip neuer Entdeckungen. Die wahre Fruchtbarkeit des Satzes vom Grunde liegt nicht darin, dass er sich von der Metaphysik zu Beweisen missbrauchen lässt, sondern darin, dass er Leibniz das Problem stellt: welche Bedingungen müssen erfüllt sein, wie muss das Seiende gedacht werden, wenn der Satz vom Grunde gelten soll?

Der Voraussetzung, dass alles Seiende begründet, rational erkennbar ist, entspricht Leipniz durch einen neuen Gesichtspunkt, durch einen neuen fundamentalen Begriff, der dasjenige leistet, was die Begriffe seiner rationalistischen Vorgänger zu leisten nicht imstande waren. Leibniz findet den Begriff einer vordem noch nicht erkannten Gesetzlichkeit von grösster Tragweite, es ist dies der Begriff von Gattungen, deren Individuen durch Bildungsgesetze differenziert sind, und also eine natürlich geordnete Mannigfaltigkeit, eine universitas ordinata darstellen. Das Besondere, das unter einen Begriff fällt, ist dem Begriff gegenüber nur dann nicht zufällig, wenn die Gesamtheit aller Individuen dieser Gattung eine Ordnung darstellt, in der jedes Individuum seinen systematischen Ort hat, und wenn der Gattungsbegriff dieses Bildungsgesetz der Gattung formuliert. So bildet die universitas der natürlichen Zahlen eine universitas ordinata, ihr Bildungsgesetz, das jeder Zahl einen um eins grösseren Nachbar zuweist, ist das Prinzipium individuationis aller natürlichen Zahlen. Und so sind alle Gattungen, deren Individuen durch ein Bildungsgesetz bestimmt sind, ihrer Natur nach geordnete Mannigfaltigkeiten. Diese Ordnung ist erst dann vollkommen, erst dann ist das Bildungsgesetz ein Prinzipium i n d i v i d u a t i o n i s, wenn die Individuen dieser Gattungen nicht bloss in einer oder einigen ihrer Eigenschaften, sondern in allen gesetzmässig differenziert sind. Damit ist einerseits ein erkenntnistheoretischer Gesichtspunkt gewonnen, der es verständlich macht, wodurch die Apriorität der mathematischen Erkenntnisse ermöglicht wird. Das System der Punkte, Geraden und Ebenen des euklidischen Raumes stellt ebensosehr eine universitas ordinata dar, wie das System der

Zahlen, und daher ist auf Grund der arithmetischen und der geometrischen Axiome Erkenntnis des Besonderen aus dem Allgemeinen möglich. Aber Leibniz beschränkt sich nicht darauf, so die Apriorität der mathematischen Erkenntnisse zu begründen, Leibniz geht weiter. Die Mathematik hat ja nach Ansicht des Rationalismus keinen eigenartigen Vorzug, sondern nur einen Vorsprung vor den anderen Wissenschaften, prinzipiell ist keine Wissenschaft von der Rationalisierung ausgeschlossen, denn alles Seiende ist rational. Da nun Leibniz die wesentliche Bedingung für den rationalen Charakter der Mathematik in der objektiven Systematik ihrer Gegenstände d. h. in ihrer allseitig gesetzmässigen Differenziertheit gefunden hat, ist er befähigt, die Bedingungen anzugeben, unter denen alles Seiende der rationalen Erkenntnis zugänglich ist. Leibniz macht also die Voraussetzung, dass die Individuen keiner Gattung zufällig neben einander stehen. Zwischen zwei Individuen einer Klasse gibt es stets weitere Individuen, die ihrem Sosein nach einen kontinuierlichen Übergang zwischen diesen beiden darstellen. Diese Voraussetzung spricht sich in seiner lex continuitatis (lex ordinis) aus: die Natur macht keine Sprünge, zwischen den Individuen einer Gattung und wiederum zwischen den Gattungen selbst besteht eine Gesetzmässigkeit der Differenzierung, die jedem Individuum und jeder Gattung den systematischen Ort im System des Seienden anweist. Und wenn das Seiende somit ein Universalsystem ist, dann gibt es auch einen Universalbegriff, der das Bildungsgesetz aller möglichen Gegenstände enthält und also alles Besondere deduktiv erkennen lässt.

Diese Voraussetzung gesetzmässiger Differenziertheit aller Individuen und Gattungen ist in den existierenden Gegenständen nur teilweise erfüllt, die Gesamtheit der existierenden Individuen und Gattungen ist stets nur ein Fragment. Die lex continuitatis ist also nicht ein Gesetz des Daseins, sondern ein Gesetz des idealen Seins, es gilt im Bereiche aller „möglichen" Gegenstände. Es wird natürlich auch nicht jede Gattung idealer Gegenstände eine kontinuierliche Differenzierung ihrer Individuen besitzen. Die Folge der natürlichen Zahlen ist keine kontinuierliche, und die Folge der Primzahlen besitzt vielleicht nicht einmal ein immanentes Bildungsgesetz, aber dies sind dann eben Ausschnitte aus Kontinuen.

Indem Leibniz jede Gattung und die Mannigfaltigkeit aller Gattungen und also aller Gegenstände überhaupt als universitas

ordinata auffasst, gewinnt er die geeignete Grundlage für die Voraussetzung der Rationalität alles Seienden. Die lex continuitatis (lex ordinis) führt eine neue Art der ratio ein, die dem spinozistischen Rationalismus mangelt, und ohne die der spinozistische Determinismus haltlos war.

Der Begriff der gesetzmässigen Differenzierung, der Begriff der Ordnung, ist also der neue Begriff, mit dem Leibniz den Rationalismus bereichert. Ein altes scholastisches Wort sagt: essentiae non datur ratio, d. h. man kann zwar das Sosein der Dinge aus ihren wesentlichen Eigenschaften begreifen, aber es ist eine grundlose Tatsache, dass es Dinge von dieser und jener essentiellen Qualität gibt.

Wenn jedoch jede Gattung eine universitas ordinata ist, dann gibt es in dem Bildungsgesetz dieser Gattung eine ratio für das Sein jedes ihrer Individuen, und wenn eines fehlte, so würde es — wie später Kant sagt — „vermisst werden". Und wenn die Mannigfaltigkeit aller möglichen Dinge die universitas ordinata aller möglichen Gattungen ist, dann gibt es im universellen Bildungsgesetz aller Gattungen eine ratio auch für das Sein jeder Gattung: essentiae datur ratio.

Dies heisst zunächst nur, dass es im System aller Dinge eine ratio für das Sein des Besonderen gibt, auf die Frage, ob das Sein des Universalsystems selbst rational oder schlechthin zufällig ist, wird noch zurückzukommen sein.

Mit dem Ordnungsbegriff besitzt der Möglichkeitsbegriff für die Lehre von Leibniz grundlegende Bedeutung. Die Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit ist die wahre Betrachtung sub specie aeternitatis, denn die Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt aller Möglichkeiten ist die Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt der Notwendigkeit, Determiniertheit: erst der Ausblick auf alle Möglichkeiten erkennt die ratio des in der Isoliertheit als zufällig Erscheinenden.

Die Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt aller Möglichkeiten ist also eine gegenstandstheoretische Betrachtung, die von ihren Gegenständen nicht Existenz, sondern nur ideales Sein d. h. Möglichkeit fordert. Diesem methodischen Absehen von der Existenz wird zunächst eine grössere Bewegungsfreiheit des Begriffes verdankt, und dies kommt wieder den Begriffen und der Begreiflichkeit der daseienden Gegenstände zu gute. Wenn die existierende Welt als ein besonderer Fall aus dem System

aller möglichen Welten angesehen wird, so ergibt sich die ratio essendi ihres zeitlosen Seins und Soseins. Aber Leibniz will nicht nur dies. Für Leibniz wird die Rationalität der existierenden Welt nicht bloss quoad essentiam, sondern auch quoad existentiam offenbar durch die Einordnung in das System aller möglichen Welten. Es muss, so lehrt die Theodicee, im Sosein aller möglichen Welten sich der Grund finden lassen, der die existierende Welt zur Existenz berufener erscheinen lässt, als alle andern Welten. Leibniz' Lehre von der besten aller möglichen Welten steht durchaus nicht auf dem Niveau, auf das die Aufklärungsphilosophie sie schliesslich herabzerrte. Leibniz' beste aller möglichen Welten wird vorzugsweise an physikalischen Voraussetzungen gemessen. In neueren Argumenten lassen sich seine Gedanken etwa so wiedergeben: man kann annehmen, dass es ein System von unendlich vielen möglichen Welten gibt, dass aber doch nur eine einzige Welt unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit besitzt. Alle andern Welten fallen nach einer bestimmten Zeit entweder der Wiederkunft des Ewig Gleichen anheim, oder dem Stillstand, dem Wärmetod, der unendlichen Entfernung der Massen und dergl.

Wenn man auch den Übergang von der ontologischen zur teleologischen ratio hinnimmt, so bleibt doch ein prinzipieller Einwand gegen Leibniz' Versuch, die Existenz der Welt und gerade dieser Welt als rational zu denken. Wird nämlich die ratio der Weltexistenz letztlich in Gott gesucht, dann bedarf es einer ratio für die Existenz Gottes, sonst hat der Rationalismus nichts gewonnen. Wer nun darauf verzichtet, vom Rationalismus Beweise zu verlangen und sich mit den Gedanken, die er gibt, begnügt, wird natürlich vom Rationalismus auch keinen Beweis für die Existenz Gottes verlangen. Wohl aber muss der Rationalismus mit einer ausdenkbaren ratio Gottes operieren, um mit Gott als ratio operieren zu dürfen. Eine solche ratio für die Existenz Gottes wollte der ontologische Gottesbeweis geben, indem er Gott auffasst als ein kraft seines Soseins notwendig existierendes Wesen. Leibniz hätte nun gern mit dem ontologischen Gottesbeweis sein System gekrönt, doch er sah seine Schwäche ein.

Und so hat denn Leibniz' Theodicee das unbeabsichtigte Ergebnis, die Irrationalität der Existenz besonders deutlich werden zu lassen. Es hat den Anschein, als ob die Existenz sich a priori einer apriorischen Erkenntnis entzöge, d. h. es hat den Anschein,

dass es in der Natur der Existenz liegt, keine ratio zu haben. Aber diese Überlegung ist doch nur auf dem Niveau der gegenwärtigen Begriffe einleuchtend, und es lässt sich nicht absehen, ob eine fortschreitende Vertiefung der Begriffe nicht Ausblicke auf Möglichkeiten eröffnet, die nur einstweilen nicht ersichtlich und also nur einstweilen nicht ausdenkbar sind.

Wenn nun der Rationalismus von Leibniz in Existenzfragen durchaus versagt, so erscheint doch sein Begriff von der Rationalität der gegenstandstheoretisch gedachten Dinge abschliessend.

Wie viel Leibniz durch seinen neuen Begriff rationaler Detert miniertheit (lex continuitatis) erreicht, dies wird erst offenbar, wenn man die Beziehung beachtet, in die Leibniz den Satz vom Grunde zum Satz vom Widerspruch bringt.

Es ist ein eigenartiger Fall historischer Genugtuung, dass gerade von England aus der Zugang zu den tieferen Gedanken von Leibniz wieder aufgefunden wurde: das Werk von Russell über Leibniz hat als erstes die logische Struktur des leibnizschen Denkens und seine Einheit gezeigt, und klar gemacht, dass die Metaphysik von Leibniz nicht Kern, sondern nur Aussenseite dieses Denkens ist.[1]) Das wundervolle und in seiner Art vollkommene Werk von Couturat über die Logik von Leibniz geh- in der vertiefenden Darstellung der Leibnizschen Gedanken noch weiter.[2])

Wie Couturat es ausgezeichnet präzisiert, sagt Leibniz im Satz vom Grunde nichts anderes als dass jeder wahre Satz (aktuell oder virtuell) analytisch ist.

Das Verhältnis des Satzes vom Grunde zum Satz vom Widerspruch lässt sich also so darstellen: der Satz vom Widerspruch sagt, was einen Widerspruch enthält, ist unmöglich (ist nicht). Der Satz vom Grunde sagt: alles was ist, dessen Nichtsein enthält einen inneren Widerspruch d. h. alles was ist, ist mit logischer Notwendigkeit, und demgemäss ist auch alles, was nicht logisch unmöglich ist, logisch notwendig.

---

[1]) Russell A critical exposition of the philosophy of Leibniz. 1900.

[2]) Couturat La logique de Leibniz d'après des documents inédits. 1901. — Es ist für die gegenwärtige Situtation bezeichnend, dass das Werk Russells zwar ins Französische übersetzt ist (von J. u. R. Ray, mit Vorwort von Lévy-Bruhl, Paris 1908), dass aber bis jetzt die Werke von Russell und Couturat über Leibniz keine Übersetzung ins Deutsche gefunden haben.

Der Satz vom Grunde ist also kein blosser Zusatz zum Satz vom Widerspruch, doch lässt er sich von ihm nicht trennen. Denn der Satz vom Widerspruch definiert was ratio ist, der Satz vom Grunde sagt, dass alles was ist, eine ratio hat. Der Satz vom Widerspruch definiert den Begriff der ratio, denn er definiert den Begriff der Unmöglichkeit (unmöglich ist, was einen Widerspruch enthält) und der Begriff der Unmöglichkeit definiert den Begriff der Notwendigkeit (notwendig ist, was unmöglich nicht ist). Ratio, einsehbare Notwendigkeit, besteht also für Leibniz nur dort, wo logische Notwendigkeit besteht. Durch diese Definition des Rationalen, des Notwendigen, wird der Begriff der ratio zu einem „deutlichen" Begriff erhoben.

Für Leibniz ist aber nicht bloss unmöglich, was einen Widerspruch enthält — das ist eine Selbstverständlichkeit — Leibniz behauptet, dass jede Unmöglichkeit einen (inneren) Widerspruch enthält, d. h., dass alles was keinen Widerspruch enthält, (objektiv) möglich ist. Die systematische Rechtfertigung für diesen Gedanken der unentwegt missverstanden wird, gibt eben der Satz vom Grunde. Denn da der Satz vom Grunde sagt: alles was ist, ist mit logischer Notwendigkeit d. h. alles was ist, dessen Nichtsein enthält einen inneren Widerspruch, so folgt daraus, dass dann nur dasjenige logisch möglich sein kann, das zugleich auch logisch notwendig ist. Falls die logische Möglichkeit, dass A B ist, nur dann besteht, wenn es logisch notwendig ist, dass A B ist, dann muss naturgemäss die logische Möglichkeit die objektige Möglichkeit einschliessen.[1])

Wie nur im idealen Begriffssystem jeder wahre Satz aktuell analytisch sein kann, so schreibt Leibniz auch seinem Möglichkeitsbegriff nur Geltung im idealen Begriffssystem zu.

Im logischem Möglichkeitsbegriff sind alle wesentlichen Gedanken von Leibniz in eigenartiger Durchsichtigkeit enthalten.

Leibniz' Lehre, dass alle wahren Sätze aktuell oder virtuell

---

[1]) Es sei beiläufig erwähnt, dass Leibniz' bekannte Kritik des ontologischen Gottesbeweises auch nur von seinem Möglichkeitsbegriff aus zu verstehen ist. Leibniz sagt, dass der ontologische Gottesbeweis zwingend wäre, wenn die Möglichkeit eines ens realissimum erwiesen würde. Der Satz: wenn ein notwendig existierendes Wesen logisch möglich ist, dann existiert es, dieser und alle analogen Sätze bedeuten für Leibniz nichts anderes als: wenn ein notwendig existierendes Wesen logisch notwendig ist, wenn es also einen Widerspruch enthält, dass kein ens das realissimum ist, dann existiert das ens realissimum.

analytisch sind, vertieft den spinozistischen Begriff der immanenten (der adäquaten) Wahrheit und führt den Gedanken aus, dass alle Eigenschaften der Dinge in ihrer Definition gründen. Wer in analytischen Urteilen nur tautologische Urteile sieht, wird die Stellung, die Leibniz den analytischen Urteilen anweist, nicht verstehen. Der Ansicht, dass alle analytischen Urteile nur tautologisch sind, liegt die Annahme zu grunde, dass ein Begriff durch eine endliche Anzahl von Merkmalen definiert ist, und dass ein analytischer Satz nichts anderes tut, als eines oder mehrere dieser Merkmale zu wiederholen. Dergleichen analytische (tautologische, identische) Urteile sind freilich im allgemeinen völlig wertlos. Dass eine Definition, die doch nur eine bestimmte Anzahl von Merkmalen enthalten kann, gleichwohl die unendliche Mannigfaltigkeit der übrigen Merkmale logisch bedingen kann, wird klar, wenn man beachtet, dass solche Definitionen eben die Bildungsgesetze aller Merkmale enthalten. So können wir von einem durch die Punkte A, B, C definierten Kreise nicht bloss bis zum Überdruss wiederholen, dass er die Punkte A, B, C enthält; wir können auf Grund dieser Merkmale auch entscheiden, dass ihm die Punkte D, E, F etc. in inf. zugehören. So enthält auch der Begriff $\sqrt{17}$ ein Bildungsgesetz, weil er die Anweisung auf ein gesetzmässiges Verfahren gibt, jede beliebige Dezimalstelle dieser Irrationalzahl zu finden.

Der Streit darüber, ob die mathematischen Urteile analytisch oder synthetisch sind, hätte sich wohl nicht so ungedeihlich entfaltet, wenn ein angemessener Begriff der analytischen Urteile zu grunde gelegt worden wäre. Zudem behauptet Leibniz nicht, dass die mathematischen Urteile per se analytisch sind, sondern dass sie erst dann analytisch sind, wenn die Begriffe der Mathematik auf die höchste Stufe der Deutlichkeit erhoben werden d. h. wenn sie adäquat definiert sind. Um zu zeigen, dass Leibniz Recht hat, muss man nicht beweisen, dass Kant Unrecht hat. Denn auch derjenige, der die euklidischen Axiome als synthetische Sätze a priori ansieht, kann nicht leugnen, dass man durch sie den euklidischen Raum definieren kann, und dass dann jedenfalls die Lehrsätze der euklidischen Geometrie analytisch werden. Und ebenso müssen, wenn die Axiome der Arithmetik den Begriff der Zahl definieren, alle arithmetischen Sätze analytisch sein.[1])

[1]) Dass die Axiome der Mathematik als Definitionen aufgefasst werden können, dies lässt den Standpunkt von Leibniz und Kant als verträglich

Die Lehrsätze aller Wissenschaften sind auf der höchsten Stufe der Deutlichkeit ihrer Begriffe analytisch, aber zu dieser Stufe adäquater Begriffsbildung gelangen nur wenige Wissenschaften. Am ehesten kommt nach Leibniz die Arithmetik dem Ideal einer Wissenschaft nahe, das Universalsystem aller Wissenschaften, die Aktualisierung des virtuell analytischen Charakters aller wahren Urteile ist uns versagt.

Leibniz stellt die vérités de fait und die vérités éternelles nicht in einen prinzipiellen Gegensatz, die Gegenüberstellung ist ausschliesslich gekennzeichnet durch den Unterschied der virtuell analytischen und der aktuell analytischen Urteile. Es gibt virtuell analytische Wahrheiten, die — wie Leibniz ausdrücklich lehrt — menschliche Wissenschaft niemals zu aktuell analytischen Erkenntnissen machen kann: das Individuelle ist für uns der rationalen Erkenntnis unzugänglich. An der rationalen Erkenntnis des Individuellen hindert uns einerseits dessen Kompliziertheit, andererseits der fragmentarische Charakter unseres Wissens. Der adäquate (a priori eindeutige) Begriff der existierenden Welt könnte nur durch den Begriff des Systems aller möglichen Welten definiert werden.

Also ist der rationalen Wissenschaft die Erkenntnis des Individuellen versagt, das Individuelle ist Gegenstand nur der beschreibenden, der historischen Wissenschaften: philosophia est complexus doctrinarum universalium — opponitur historiae quae est singularium.[1])

Mit der Lehre von den vérités de fait (vérités contingentes) hat Leibniz' Lehre von der Willensfreiheit keinen engeren Zusammenhang. Mögen auch die Gründe, die Leibniz einen strengen Determinismus mit der Behauptung der Willensfreiheit verbinden liessen, keine theoretischen Gründe gewesen sein, so darf doch nicht übersehen werden — es wird indes immer übersehen — dass Leibniz die Verbindung des Determinismus mit der Willensfreiheit einwandfrei gelungen ist. Diese Verbindung erreicht Leibniz dadurch, dass er die Gesetzlichkeit der menschlichen Handlungen nicht als ein konsekutives sondern als ein konstitutives

---

erscheinen. Erst der Nachweis, dass die Axiome als Definitionen aufgefasst werden müssen, zeigt die tiefere Berechtigung des Standpunktes von Leibniz und beweist, dass synthetische Urteile a priori nicht in dem von Kant behaupteten Ausmass bestehen können.

[1]) Opuscules et fragments inédits de Leibniz, ed. Couturat, S. 524.

d. h. definitorisches Merkmal auffasst: wir handeln nicht deshalb so und nicht anders, weil wir diesen bestimmten Charakter besitzen, sondern wir haben diesen bestimmten Charakter, weil wir diese Handlungsweise haben. Hätten wir eine andere Handlungsweise, würden wir also nicht immer das wählen, was uns jeweils als das Beste erscheint, so würden wir zu einer zwar möglichen aber andersartigen Klasse von Menschen gehören. Da nun nach den Begriffen von Leibniz kein Ding etwas anderes sein oder werden kann, als das, was es zeitlos ist — denn im System aller möglichen Dinge gibt es keinen unbesetzten Platz — so ist Leibniz' Begriff von der Willensfreiheit fast bedeutungslos, aber er ist weder unklar noch inkonsequent.[1])

Leibniz' Lehre von der Willensfreiheit fügt sich ebenso wie seine Lehre von den vérités de fait der Voraussetzung, dass alle wahren Sätze ihrer idealen Natur nach analytisch sind.

Mit den bisherigen Gesichtspunkten ist aber Leibniz' Lehre von der ratio durchaus nicht abgeschlossen. Leibniz selbst weist des öfteren darauf hin, dass die in Definitionen gründenden analytischen Sätze zunächst nur hypothetischen Charakter haben. Was aus einer Definition folgt, das kann von dem Gegenstand, der unter diese Definition fällt, analytisch ausgesagt werden. Aber es folgt aus keiner einzelnen Definition, dass überhaupt ein Gegenstand unter sie fällt, analytische Sätze sagen also nur: wenn etwas S ist, dann ist es P. Die Erkenntnis in analytischen Urteilen ist also in gewissem Sinn nur eine problematische Erkenntnis, sie lässt es unbestimmt, ob ihren Begriffen ein Gegenstand entspricht oder nicht. Leibniz hat sich, durch diese Eigenheit der analytischen Urteile veranlasst, eingehend mit den Kennzeichen

---

[1]) Die Lehre, dass kein Ding etwas anderes sein oder werden kann, als das, was es zeitlos ist, hat keineswegs bereits den Satz zur Konsequenz, dass die Monaden weder Tür noch Fenster haben. Dieser Satz ergibt sich, wie Russell gezeigt hat, aus dem Satz: praedicatum inest subjecto, und ist also die metaphysische Konsequenz der Inhaltslogik. Die Inhaltslogik macht den Teil zum Ganzen. Leibniz setzt die Welt, das Ganze, aus Mikrokosmen zusammen und muss nun jedem Mikrokosmus eine eigene Welt mitgeben, durch die er eindeutig bestimmt ist. Dass Leibniz gerade in der Monadologie Inhaltslogiker ist, während er doch der Umfangslogik viele seiner besten Erkenntnisse verdankt, ist durch seinen Individualismus bedingt. Spinoza sieht im Individuum nur eine Determination des Alleinen. Er ist Universalist. Leibniz sieht im Ganzen nur eine Determination des Individuums.

der leeren und der gegenständlichen Begriffe befasst. Was er über die Unterscheidung der Nominaldefinitionen und der Realdefinitionen lehrt, lässt die Empirie, Erfahrung und Anschauung, durchaus zu ihrem Rechte kommen.

Indem Leibniz Definitionen, die sich über ihren Gegenstand ausweisen können (Realdefinitionen) von den Definitionen unterscheidet, deren Gegenständlichkeit ungewiss ist, kommt er zu dem Ergebnis, dass nur diejenigen analytischen Sätze kategorisch sind, die in Realdefinitionen gründen: quod demonstratur ex definitionibus nominalibus verum est hypothetice, quod ex realibus absolute. Aber die Unterscheidung der Nominal- und der Realdefinitionen, so sehr sie auch dem Empirismus zu seinem Recht verhilft, lässt es fraglich, ob auch der Rationalismus bei ihr zu seinem Rechte kommt.

Es handelt sich hier um den höchsten Gesichtspunkt des Rationalismus, um das Problem, das Spinoza zum Begriff der causa sui geführt hatte, und das nun wieder aktuell wird, in der Frage nach den Bedingungen, unter denen analytische Urteile kategorisch sind. Leibniz bemerkt, dass Definitionen, deren Gegenständlichkeit nicht gewährleistet ist, nur zu hypothetischen analytischen Sätzen führen. Nun ist innerhalb eines Systems von Begriffen z. B. der Geometrie oder der Arithmetik die Gegenständlichkeit der abgeleiteten Begriffe durch die Axiomdefinitionen gewährleistet. Es ist nicht bloss ein analytischer Satz, dass wenn etwas ein Kreis ist, es diese und jene Eigenschaften hat, es ist auch ein analytischer Satz, dass es im euklidischen Raume Kreise gibt. Und so ist es ein analytischer Satz, dass es im System der reellen Zahlen die Zahl $\sqrt{17}$ gibt. Aber diese analytischen Seinsurteile (nicht eben glücklich „Existenzialurteile" genannt) können die analytischen Soseinsurteile deshalb nicht zu kategorischen machen, weil sie selbst nur hypothetische analytische Sätze sind. Wenn das System der reellen Zahlen besteht, dann gibt es die Zahl $\sqrt{17}$; wenn der euklidische Raum besteht, dann gibt es Kreise etc.

Nun verlangt aber der Satz vom Grunde, dass alle Systeme von Gegenständen im Universalsystem gründen. Es muss also aus dem Bildungsgesetz des Universalsystems ebenso folgen, dass das System der Zahlen und das System des euklidischen Raumes etc. besteht, wie es aus dem Bildungsgesetz der Zahlen resp. des euklidischen Raumes folgt, dass es die Zahl $\sqrt{17}$ resp., dass es

Kreise gibt. Aber wiederum führt dies nur zu hypothetisch analytischen Sätzen, denn es kann aus dem Begriff (aus dem Bildungsgesetz) des Universalsystems nicht logisch folgen, dass das Universalsystem besteht, — es folgt nur, dass das Bestehen des Universalsystems das Bestehen des Systems der Zahlen etc. einschliesst. Dass so der Satz vom Grunde nur auf hypothetische Sätze führt, scheint gerade daher zu kommen, dass die ratio letzten Endes im Irrationalen wurzelt. Denn der Urgrund ist irrational, wenn er selbst grundlos ist.

Es ist aber schon angedeutet worden, dass der Urgrund d. h. das Bildungsgesetz des Universalsystems selbst nicht durchaus zufällig sein muss. Die Abhängigkeit nämlich der Einzelsysteme vom Universalsystem muss jedenfalls von besonderer Art sein, und denkt man sich die Art dieser geforderten Abhängigkeit aus, so findet man, dass sie zugleich die Eigenschaft hat, zu analytischen Urteilen zu führen, die nicht hypothetisch, sondern kategorisch sind, und dies heisst nichts anderes, als dass die letzten Voraussetzungen nicht irrational sein müssen.

Die Abhängigkeit der Einzelsysteme vom Universalsystem kann nur von besonderer Art sein: die Grundbegriffe der Einzelsysteme sind ja einfache Begriffe und können daher nicht so aus den Bildungsgesetzen des Universalsystems folgen, wie es etwa aus den Axiomen (Axiomdefinitionen) der Geometrie folgt, dass es Kreise gibt. Denn der Begriff des Kreises ist der Begriff eines aus Punkten des euklidischen Raumes Zusammengesetzten, und so sind alle abgeleiteten Begriffe eines Einzelsystems aus seinen einfachen Grundbegriffen zusammengesetzt, d.. h. alle komplexen Gegenstände eines Systems sind aus den elementaren Gegenständen dieses Systems zusammengesetzt. Die Möglichkeit dieser Zusammensetzungen wird daran erkannt, dass die Annahme ihrer Unmöglichkeit in Widerspruch mit den Bildungsgesetzen des Systems steht.

Nun können zwar die einfachen Grundbegriffe eines Systems, eben weil sie einfach sind, nicht aus den Grundbegriffen des Universalsystems zusammengesetzt sein, wohl aber können die Beziehungen, die zwischen den einfachen Begriffen der Einzelsysteme bestehen, und durch die die einfachen Begriffe definiert sind, als zusammengesetzt und abgeleitet gedacht werden. Man kann sich demgemäss vorstellen, dass es ein System aller logisch möglichen abstrakten Grundbeziehungen gibt, also ein System aller möglichen Formen der Systematik, in dem jedes Einzelsystem der Form nach

seinen eindeutig bestimmten Platz hätte. Dieses System aller Formen der Systematik wäre das gesuchte Universalsystem, es enthielte das Bildungsgesetz aller Bildungsgesetze. Und dieses Universalsystem wäre nichts anderes als — die Logik selbst, wofern sie ein System ist. In diesem Falle hätte also alles Seiende in der Logik, d. h. in dem System aller logisch möglichen Beziehungen seinen gesetzmässigen Ort. Der anschauliche Gehalt der Begriffe würde natürlich durch ein solches System der Formen aller Systematik nicht bestimmt, aber es würde dies nichts ausmachen, da ja jeder wahre Satz schon seiner Form nach wahr wäre.[1])

Erst unter der Voraussetzung, dass die Logik das Bildungsgesetz alles Seienden enthält, erst unter dieser Voraussetzung sind die analytischen Sätze kategorisch und nicht bloss hypothetisch. Denn wenn die Logik das Bildungsgesetz alles Seienden enthält, dann besitzt nicht bloss das Sosein sondern auch das Sein jedes Gegenstandes logische Notwendigkeit.

Wenn nun die logische Gesetzlichkeit die letzten Gründe alles Seienden darstellt, dann ergibt sich noch folgendes: die letzten Gründe können allerdings selbst nicht begründet sein. Aber — wenn auch die logische Gesetzlichkeit grundlos ist, so ist sie darum doch nicht irrational. Die Logik hat keine ratio — aber sie ist, wenn nicht d i e ratio, so doch ratio selbst.

Von diesem Gesichtspunkt wird nun auch verständlich, warum Leibniz so grosses Gewicht darauf legte, der Logik als allgemeinster doctrina formarum die Kombinatorik einzugliedern. Für Leibniz, der im Ordnungsbegriff das fruchtbarste Prinzip des Rationalismus entdeckt hatte, war die Kombinatorik die Wissenschaft von der Form der gesetzmässigen Differenzierungen, er nennt die Kombinatorik: science des formes ou formules ou bien des variations en général; also die Wissenschaft de formis, variationibus, simili et dissmili, ordinato et perturbato, inverso, reciproco; unico seu determinato; etc.[2])

---

[1]) Die höchst interessante Frage, welche Stellung diese Voraussetzung der Anschauung gibt, und die Frage, ob nicht doch die Möglichkeit materialer apriorischer Seinsurteile auszudenken ist, muss hier bei Seite gelassen werden.

[2]) Vgl. über die Kombinatorik Couturat, La Logique de Leibniz, S. 286 ff. Couturat stellt weder den Begriff der Ordnung in den Vordergrund seiner Darstellung, noch fasst Couturat die Logik als Universal-

Den Gedanken, dass kategorische analytische Sätze nur bestehen können, wenn die Logik selbst die ratio essendi alles Seienden enthält, wenn also unmittelbar aus der Logik von jedem Begriff bewiesen werden kann, ob er eine Realdefinition ist oder nicht — diesen Gedanken spricht Leibniz wohl nicht explicit aus. Es liegt aber jedenfalls dieser Gedanke eingeschlossen in seiner Lehre, dass die Gegenständlichkeit eines Begriffes an der logischen Möglichkeit und dass die logische Möglichkeit an der logischen Notwendigkeit prinzipiell erkennbar sein muss.

Der Gedanke von Leibniz, in der Logik, man könnte auch sagen: in der Kategorienlehre (Ontologie), das Universalsystem zu suchen, ist ausserordentlich reich an bedeutenden Anregungen. Einigen dieser Anregungen ist die moderne Logistik gefolgt. Aber in der Geschichte des Rationalismus ist Leibniz' Lehre von der ratio ein Abschluss. Die Entwicklung des Rationalismus über Leibniz hinaus konnte nur auf neuen Wegen geschehen.

Leibniz hat die Aufgaben gelöst, die der Satz vom Grunde stellt, ohne den Satz vom Grunde selbst zum Problem zu machen. Die weitere Entwicklung des Rationalismus muss den Satz vom Grunde selbst und so das Wesen des Rationalismus zum Problem machen. Und es ist Kant, der die Entwicklung des Rationalismus auf diese neue Bahn führt.

Doch ist die Stellung Kants in der Geschichte des Rationalismus keine eindeutige. Der ungemeine Reichtum der Kr. d. r. V. liegt darin, dass sie den Ausgleich versucht zwischen den bedeutendsten Antithesen, zu denen die Geschichte der Philosophie geführt hat: den Ausgleich zwischen Rationalismus und Empirismus, zwischen Realismus und Phänomenalismus, zwischen Apriorismus und Positivismus, zwischen Determinismus und Indeterminismus, zwischen Objektivismus und Subjektivismus, zwischen Naturalismus und Supranaturalismus, zwischen theoretischer und praktischer „Vernunft" usw. Aber der Reichtum der Kr. d. r. V. besteht nicht in der erreichten, sondern nur in der erstrebten und höchstens eingeleiteten Vielseitigkeit. Ihr Reichtum besteht in der Armut der Andern. Denn Kant hat den Gleichgewichtspunkt zwischen den widerstreitenden Tendenzen nicht gefunden. Seine Ausleger und Anhänger mussten sich daher stets wieder auf eine bestimmte

---

system auf. Doch verträgt sich Couturats Darstellung im Prinzip durchaus mit den obigen Auffassungen.

Einseitigkeit festlegen, um einen stabilen Standpunkt zu gewinnen. Die Kr. d. r. V. ist wie eine mathematische Gleichung, die an die Lösung Forderungen stellt, die unmöglich alle erfüllt werden können. Die Lösungsversuche waren immer gezwungen, die eine oder die andere der kantischen Forderungen fallen zu lassen. Demgemäss ist Kants Stellung in der Geschichte des Rationalismus keine eindeutige. Da es sich hier aber nur um das Neue handelt, mit dem Kant die Entwicklung des Rationalismus bereichert hat, ist eine Diskussion der verschiedenen Deutungen, die Kants Stellung in der Geschichte des Rationalismus zulässt, entbehrlich.

Das Neue, das der Rationalismus Kant verdankt, ist jedenfalls nicht die transzendentale Deduktion, dass die kategoriale Gesetzmässigkeit oder kurz: der Satz vom Grunde Bedingung möglicher Erfahrung ist (es „ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung“ Kr. d. r. V. B. 246/7). Dieser Gedanke gehört dem Geiste nach Leibniz, dem Worte nach Chr. Wolff an. In Chr. Wolffs Ontologie ist die veritas transcendentalis d. h. Einheit in der Mannigfaltigkeit, ordo in varietate d. h. die Erfüllung des Satzes vom Grunde zur Bedingung objektiver (allgemein giltiger) Erkenntnis gemacht, und die Übereinstimmung, die hier zwischen Kant und Wolff besteht, geht bis auf Einzelheiten.

Dieser Gedanke ist aber nicht bloss nicht das Originelle der Kr. d. r. V. — es kommt hinzu, dass Hume durchaus den Satz anerkannt hat, es sei die Gesetzmässigkeit aller Erfahrung Bedingung allgemein giltiger Erfahrungserkenntnis. Aber Hume stellt die Frage: ist diese Bedingung allgemein giltiger Erfahrungserkenntnis zuverlässig erfüllt? „Das Faktum der Wissenschaft“ kann dies nicht verbürgen, wenn gerade das Faktum der Wissenschaft in Frage steht.

Das Neue, das Kant zur Entwicklung des Rationalismus beigetragen hat, findet man in Kants sog. kopernikanischem Standpunkt. Doch ist Kants Lehre, dass nicht die Dinge uns die Begriffe vorschreiben, sondern dass wir unsere Begriffe in sie hineinlegen, nicht so verwegen, wie sie leicht erscheint. Zur Erklärung des kopernikanischen Standpunktes sagt Kant, indem er Beispiele aus Mathematik und Physik anführt, es komme darauf an, dass die Vernunft mit Prinzipien vorangeht und die Natur nötigt, auf ihre Fragen zu antworten; wir dürfen uns nicht

blindlings von der Erfahrung treiben lassen. Planlose Wahrnehmungen geben kein Gesetz, nur wenn die Vernunft die Erscheinungen nach vorgefassten Prinzipien beurteilt, können die übereinstimmenden Erscheinungen als gesetzmässig erkannt werden. Die Vernunft muss, wie Kant sagt, mit ihren Prinzipien in der einen Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der andern Hand, vor die Natur treten. Sie tritt also mit Prinzipien und Beobachtungen an die Natur heran, zwar um von der Natur belehrt zu werden, aber nicht wie Einer, der sich alles vorsagen lässt, sondern wie ein Richter, der die Zeugen nötigt, auf seine Fragen zu antworten.

Die Notwendigkeit, die Erfahrung nach Vernunftprinzipien zu denken, ist eine teleologische, Kant begründet den Satz vom Grunde nicht dadurch, dass die Wissenschaft Faktum, sondern dadurch, dass sie Zweck ist. Dies führt zu einer Auffassung, die nach einer Seite hin nicht besser charakterisiert werden kann, als durch das von Vaihinger in den Vordergrund gestellte „Als Ob“. Wir sind darauf angewiesen, die Erfahrung so zu denken, als ob sie die höchsten erkenntnistheoretischen Anforderungen erfüllte. Und so wäre dann der kantische Begriff der Idee das wesentlich Neue, mit dem Kant die Entwicklung des Rationalismus bereichert hat. Die Prinzipien, die wir so gebrauchen, als ob die Erfahrung sie erfüllte, sind „Ideen“. Der Begriff eines „Systems der Erfahrung“, dessen empirische Gesetze so spezifiziert sind, dass sie aus einer endlichen Anzahl oberster Gesetze folgen, und also selbst gesetzmässig sind, dieser und der noch ausgedachtere leibnizsche Begriff eines Systems der Erfahrung ist eine regulative Idee. Regulativ ist die Idee eines Systems der Erfahrung, weil wir in diesem Begriff nicht die Natur an sich erkennen, sondern nur berechtigt sind, die Erfahrung so anzusehen, als ob sie den Begriff eines Systems der Erfahrung erfüllte. Zu den Ideen ist aber nicht bloss der Begriff eines Systems der Erfahrung zu rechnen, auch das rationale Minimum, auf das der Satz vom Grunde in den Grundsätzen der Inhärenz (Substanzialität) und der Kausalität reduziert ist, darf auf dem Standpunkt der Kr. d. r. V. nur als regulative Idee angesehen werden. Auch die Kategorien der Inhärenz und der Kausalität sind nur „a priori angenommen“, nicht a priori erkannt, auch sie sind „überschwängliche Begriffe“ insofern sie schlechthinige Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit beinhalten, auch sie „enthalten bloss die Regel, nach

der eine gewisse synthetische Einheit . . . empirisch gesucht werden soll" (Kr. d. r. V. 720/1). Kant bringt freilich die reinen Verstandesbegriffe (die Kategorien) und die Vernunftbegriffe (die Ideen) in Gegensatz. In einer Hinsicht ist die Unterscheidung konstitutiver Verstandesbegriffe und regulativer Vernunftbegriffe auf dem kantischen Standpunkt gewiss berechtigt. Die konstitutiven Kategorien sind das rationale Minimum, ohne das Objektivität der Erfahrung schlechterdings unmöglich ist, sie konstituieren (definieren) also den Begriff einer objektiven Erfahrung, während die theoretischen Vernunftideen keine conditio sine qua non der Objektivität sind. Wenn aber Substanzialität an sich und Kausalität an sich a limine ausgeschlossen werden, dann kann der Gegensatz zwischen Kategorien und regulativen Ideen nur ein relativer sein: die „Vernunftideen" sind nur eine Steigerung des Regulativen, sie sind Regeln der Regeln.

Doch kommt es hier nicht darauf an, inwiefern das rationale Minimum, das die Kategorien bedeuten, ein Spezialfall der regulativen Ideen sind oder nicht sind. Das Wesentliche ist dies, dass jedenfalls prinzipiell Kants Begriff der Vernunftidee eine befriedigende Deutung der Ergebnisse ist, die der vorkantische Rationalismus gewonnen hat. Das Dogmatische, das dem Universalsystem von Leibniz, der Lehre von der eindeutigen Differenzierung alles Seienden durch die Logik selbst, der Lehre von der adäquaten Definierbarkeit aller Begriffe, von der objektiven Alleinherrschaft des analytischen Urteils, von der virtuellen Apriorität aller vérités de fait anhaftet, das Dogmatische weicht kritischer Besonnenheit, indem die Ergebnisse des Rationalismus als regulative Ideen erkannt werden.

Es ist befremdend, dass die Bedeutung der Kr. d. r. V. zumeist nicht in den leitenden neuen Gesichtspunkten gefunden, sondern in den Einzelheiten gesucht wird, in denen Kant hinter den Ergebnissen des Rationalismus weit zurück blieb, wie in der Lehre von Begriff und Anschauung, in der Lehre von den synthetischen Urteilen a priori, in der Exposition des Inhalts der Kategorien und der Vernunftideen etc. Die Kantische Idee eines Systems der Erfahrung ist der Wissenschaft ein unzureichendes Surrogat des Ziels, das Leibniz erkannt hat. Hingegen ist die prinzipielle Deutung, die Kant den Gedanken des Rationalismus zu geben berufen war, deren Läuterung und Rechtfertigung.

Der Rationalismus, wie Kant ihn deuten lehrt, hat die regulative Idee der Erkenntnis erkannt. Aber ist die Idee der Erkenntnis bloss regulativ? Soll es nicht heissen: der Rationalismus hat die Idee der Erkenntnis erkannt?

In der Tat wird die kritische Besonnenheit zur unbesonnenen Hyperkritik, wenn die Ideen bloss als Mittel der Erkenntnis und nicht auch als Gegenstand der Erkenntnis anerkannt werden. Die Idee der Erfahrung und die Idee der empirischen Wahrheit, die Kants transzendentale Logik zu erfassen versucht, und ebenso die Idee der Erkenntnis und die Idee der rationalen Wahrheit, die Leibniz ausgedacht hat, zeichnet sich vor irgend einem empirischen Begriff der Erfahrung, resp. der Erkenntnis resp. der Wahrheit dadurch aus, dass die Idee den Superlativ darstellt, während die Erfahrung nur in Komparativen zu uns spricht. Wir prägen durch fortschreitende Begriffsentwicklung aus den empirischen Komparativen der Gesetzmässigkeit, der rationalen Erkenntnis etc. möglichst den Superlativ, den die gegebene Erfahrung zwar nicht verwirklicht, den wir aber doch so in ihr erkennen, wie eben die platonische Idee im Empirischen erfasst wird. Oder in der Sprache von Leibniz: die Erfahrung gibt uns einen dunklen Begriff der Gesetzmässigkeit, der Wahrheit, der rationalen Erkenntnis und ebenso des Raumes, der Zahlen, des Guten, des Schönen etc. — indem wir diese Begriffe zur höchsten Deutlichkeit zu erheben versuchen, hören sie auf, empirische Begriffe zu sein, ohne doch ihre Anwendbarkeit auf die Erfahrung einzubüssen. Der Erkenntnisbegriff von Leibniz, der Erfahrungsbegriff von Kant sind ebensowenig empirische Begriffe und ebensowenig spontane Ausgeburten des reinen Denkens wie etwa die euklidische Gerade oder das System der Zahlen.

Dass die Ideen gegenüber den empirischen Komparativen einen Superlativ darstellen, ist auch Kants Ansicht. Kant sagt, dass die Idee „ein Maximum als Urbild aufstellt" (Kr. d. r. V. A. 317).

Es ist aber nicht zureichend, die Deutung, die Kant dem Rationalismus gibt, dadurch zu charakterisieren, dass man sagt, Kant lehre, den rationalistischen Begriff der Erkenntnis als Idee auffassen. Dass der Rationalismus die platonische Idee der Erkenntnis erforscht und allen Wissenschaften die Aufgabe stellt, die platonische Idee ihres Gegenstandes zu erfassen, mit dieser These kann man sehr gut gerade die Lehre von Leibniz charak-

terisieren. Die Differenz von Leibniz und Kant liegt also nicht darin, dass Kant den Begriff der Idee einführt, sondern darin, dass er einen neuen Begriff der Idee einführt. Demgemäss muss man dartun, was das Wesentliche am kantischen Begriff der Idee ist. Die kantische Idee ist jedenfalls nicht die platonische Idee, wie Leibniz sie verstand. Für Leibniz soll der Begriff der rationalen Erkenntnis der adäquate Ausdruck der objektiven Rationalität der Dinge an sich sein. Und so ist die Idee für Leibniz eine dogmatische oder vielmehr: eine metaphysische Position. Die kantische Idee ist als antimetaphysischer Begriff präzisiert, aber insofern sie mehr sein soll, als eine blosse Fiktion (als ein blosses Als Ob) entbehrt sie einer ausreichenden Präzisierung. Doch gibt die Kr. d. r. V. jedenfalls Anknüpfungspunkte zu einer Auffassung, die der Begriffsentwicklung, die zu den Ideen führt, eine ursprüngliche Sachlichkeit zuerkennt. Diese ursprüngliche Sachlichkeit der Ideen ist nicht in ihrem problematischen Gegenstand, also nicht in einem an sich bestehenden Begriffsumfang verankert zu denken, sondern bezieht sich ausschliesslich auf den Begriffsinhalt, seine Ausgedachtheit und Ausdenkbarkeit. Indem die kantische Auffassung die Idee nicht auf ihren problematischen Gegenstand, sondern auf sich selbst stellt, wird damit von Kant eine gewisse Autarkie der Begriffe zwar nicht ausgedacht, aber doch proklamiert. Die kantische Lehre von den Ideen ist keine Problemlösung, sondern eine Problemstellung, und von dieser Problemstellung aus führt ein unmittelbarer Zugang zu den Ergebnissen der Marburger Schule, zu Meinongs Gegenstandstheorie und zu den Problemen von Husserls Phänomenologie.

Die Lehre, dass der Begriffsinhalt der Ideen einen Eigenwert besitzt, emanzipiert die Idee von der Metaphysik. Es werden dadurch nicht Begriff und Gegenstand (Begriffsinhalt und Begriffsumfang) sich entfremdet, es wird dem Begriff nur versagt, sich metaphysisch Gegenstände zu unterstellen und sich durch den Anspruch auf einen an sich bestehenden Umfang legitimieren zu wollen. Für den vorkantischen Rationalismus ist der metaphysische, dogmatische oder problematische Gebrauch seiner Begriffe charakteristisch. Es ist aber keine Frage, dass es für die Begriffe des Rationalismus nicht wesentlich ist, metaphysisch gebraucht zu werden. Unterscheidet man am Rationalismus zwei Tendenzen: 1. den Begriff autonom auszudenken und 2. dem autonom ausgedachten Begriffe Geltung für ein Sein an sich zuzusprechen,

— unterscheidet man diese beiden Tendenzen, dann lässt sich aus dem Geiste der Kr. d. r. V. eine Auffassung gewinnen, welche die autonome Begriffsbildung des Rationalismus und die ihr verdankten Begriffe als theoretisch wertvoll anerkennt und aufnimmt, ohne sie irgendwie metaphysisch auszudeuten oder ihren Wert von einer solchen Hypostasierung abhängig zu machen. Eine solche Stellungnahme zum Rationalismus, die seine Begriffe anerkennt und weiter auszudenken lehrt, seine metaphysischen Ansprüche aber verwirft, wird folgendem Einwand begegnen: die rationalistischen Begriffe sind keineswegs so gedacht, dass ihnen der feste Boden der Sachlichkeit nur durch Hypothesen von aussen zu unterstellen wäre. Nach der Lehre von Leibniz führt ja die Begriffsbildung Begriff und Gegenstand nicht so auseinander, dass erst die metaphysische Hypothese dem rationalistischen Begriff den Gegenstand zuspricht. Vielmehr lehrt Leibniz, dass a priori aus dem Begriff selbst heraus seine Gegenständlichkeit oder Leerheit erkennbar sein muss. Durch diesen Gedanken von Leibniz, so gröblich ihn auch Kant und die nachkantische Zeit missverstand und ablehnte, scheint sich nochmals die objektive Distanz zwischen Kant und Leibniz zu verringern. Aber dieser Anschein wird als trüglich erkannt, wenn man erwägt, dass Leibniz die Möglichkeit des Begriffes als abhängig vom Sein an sich denkt. Und so verschiebt sich Leibniz' Stellung zur Metaphysik auch dadurch nicht, dass er den Begriff rein logisch seine Gegenständlichkeit oder Leerheit erweisen lässt. Denn wenn dieser Gedanke, d. h. wenn der logische Möglichkeitsbegriff zu rechtfertigen ist durch die Erkenntnis, dass er ausdenkbar und dass auch er eine Idee ist, dann konzentriert sich das Problem des Rationalismus in der einen Frage: soll die Idee, dass die Begriffe sich a priori und zwar rein logisch über ihren Gegenstand ausweisen können, ein auf sich gestelltes und nur durch seine inhaltliche Sachlichkeit wertvolles Ideal sein, oder soll dieser Idee Geltung durch eine Hypothese zugesprochen werden? Es muss also letzten Endes doch die metaphysische Hypothese an den Begriff von aussen herantreten, falls der Wert der rationalistischen Begriffe davon abhängig gemacht wird, dass sie ein Sein an sich erfassen.

Der Metaphysiker wird sagen, dass die Emanzipation der rationalistischen Begriffe von metaphysischen Hypothesen nichts anderes heisst als die Früchte des Rationalismus in der Verantwortungslosigkeit des Skeptikers geniessen wollen. Nun wäre

auch dies nichts Untunliches, wofern nur die Voraussetzung zutrifft, dass der Rationalismus nicht seinem Wesen nach Metaphysik ist, sondern dass die autonome Begriffsbildung des Rationalismus Eigenwert besitzt. Wird dies zugestanden, dann ist damit natürlich noch nichts gegen die Metaphysik des Rationalismus gesagt. Doch spricht gegen die Metaphysik des vorkantischen Rationalismus jedenfalls mehr als bloss eine skeptische Gemütsart. Der Kantianer, der der Ansicht ist, dass die Kr. d. r. V. die Unzulässigkeit der metaphysischen Hypothesen überhaupt dargetan hat, wird von vornherein die Zulässigkeit des metaphysischen Rationalismus nicht als diskutabel ansehen.

Wer hierin Kant nicht folgt, wird die Metaphysik des Rationalismus aus einem andern Grunde ablehnen: die allseitig determinierte Welt des Rationalismus, die kein wahres Werden kennt, ist als Metaphysik ein Superlativ des Geistlosen und Leblosen!

In der Tat haben den metaphysischen Rationalismus nicht so sehr erkenntnistheoretische Argumente wie seine inhaltliche Unzulänglichkeit disqualifiziert. Gegen diese Disqualifikation kann der metaphysische Rationalismus freilich einwenden, dass seine Begriffe nichts Fertiges sind, und dass er die positiven Inhalte, um die eine irrationalistische Metaphysik reicher ist, sich eher aneignen wird, als eine irrationalistische Metaphysik sein Wertvolles.

Eine Diskussion darüber wäre unfruchtbar.

Hier handelt es sich nicht um die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit, nicht um die Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit der Metaphysik des Rationalismus, sondern darum, dass der Rationalismus seinem Wesen nach mit der Metaphysik nichts zu tun hat. Es ist ihm äusserlich, metaphysische Hypothesen zu machen. Und ebenso besteht sein Wesen nicht darin, dass er eine besondere Erkenntnisquelle („die Vernunft") voraussetzen müsste, sondern sein Wesen besteht in dem Erkenntnisziel, das er aufstellt.

Die Konklusion des Ganzen ist nicht dies, dass der Rationalismus gegen den Empirismus Recht behält, sondern dies, dass auch der Empirismus seinen Begriff vertiefen muss, um in gleicher Weise wie der Rationalismus Recht zu haben. Und so ist es denn gerade das Bestreben der Kr. d. r. V., das Wesentliche auch des Empirismus zu klären.

Eigenartiger Weise wird im allgemeinen die Stellung, die Kant zum Empirismus einnimmt, richtiger beurteilt als seine

Stellung zum Rationalismus. Die Kr. d. r. V. steht im Rufe, gegen den Rationalismus zu sein. Aber Kant nennt sich selbst den richtig verstandenen Leibniz. Er hat zwar oft genug Leibniz nicht richtig verstanden, dennoch enthält die Kr. d. r. V. die Gesichtspunkte, von denen aus der Rationalismus richtiger verstanden werden kann, als ihn Leibniz verstand.

Doch die Synthesis zwischen Rationalismus und Empirismus hat Kant nur angebahnt und nicht vollzogen. Denn dass der Weg zur Erkenntnis durch Thesis, Antithesis und Synthesis führt, heisst nicht, dass die Wahrheit „in der Mitte liegt". Sondern sie liegt in der Höhe, sie liegt nicht auf dem Niveau der Begriffe von Thesis und Antithesis. Kant aber suchte die Wahrheit oft in der Mitte.

Kant und die stoische Ethik.

Von Willi Schink.

Einen Abschnitt des noch unbearbeiteten Themas: „Kants Stellung zur Geschichte der Philosophie“ wollen wir im folgenden behandeln.

Die Untersuchung über Kants Stellung zu den Alten[1]) ist der Obertitel für unsere Arbeit: Kant und die stoische Ethik.

Die Untersuchung soll zunächst von den Stellen ausgehen, an denen Kant ausdrücklich in irgend einer Weise auf die Stoa Bezug nimmt. Daneben wird noch ein anderes angestrebt: ein kurzer historischer Vergleich, soweit er im Rahmen der einzelnen Probleme liegt. Es wird sich dabei zeigen, dass die unausgesprochenen Übereinstimmungen Kants mit der Stoa nicht unbedeutend sind. — Mit diesem historischen Vergleich wird aber nicht ein Nachweis irgendwelcher Abhängigkeit Kants von den alten Philosophen beabsichtigt; dieser Frage kann man erst erfolgreich näher treten, wenn einmal die Hauptprobleme in Parallele erörtert sind und die Untersuchung über Kants Stellung zu den Alten voraufgegangen ist. Es ist nämlich bei Kant recht schwierig zu entscheiden, wie weit er die Quellen der stoischen Lehre kannte. Dass er in Ciceros und Senecas Schriften gründlich belesen war, geht schon aus den gelegentlichen Zitaten hervor; überhaupt darf seine Kenntnis der Römer — das können wir auf Grund unserer Materialsammlung jetzt schon sagen — als gründlich gelten. Aber wie ist es mit den Griechen? Hier scheint doch Jachmann, sein Biograph, etwas zu weit zu gehen, wenn er sagt: er (Kant) hatte die ganze klassische Literatur der Griechen und Römer vollkommen inne. Für die Griechen dürfte das nicht so ganz stimmen.[2]) Wörtlich zitiert Kant — um hier nur eins an-

[1]) Wozu wir bereits das Material zum grössten Teil gesammelt haben.

[2]) Das wird sich noch besonders bei der Besprechung von „Kants Stellung zu den Alten“ zeigen und zwar bei Plato und Aristoteles.

zuführen — nur die Römer, und zwar recht häufig, niemals die Griechen.[1])

Zu keinem der Griechen hat Kant ein ähnliches inneres Verhältnis gewonnen, wie zu manchem der Römer; und das erklärt sich eben — wie jedem bekannt sein dürfte — aus den Zeitverhältnissen: Griechisch lernte man in den Schulen zu Kants Zeit nur soviel, wie zum Verständnis des griechischen Textes des Neuen Testamentes erforderlich war. Griechisch war eine ancilla theologiae! — Dass Kant aber viele Lehren der Stoa — ob ausschliesslich von den römischen oder auch von den alten griechischen Vertretern her, soll hier dahingestellt bleiben — gegenwärtig, und vor allem, dass ihm diese Philosophen sehr sympathisch waren, geht schon äusserlich aus vielen Aussprüchen hervor, welche die innere Teilnahme nicht verhehlen. Dass Kant so auch Anregung von der Stoa bekommen hat, und dass ihn ihre Anschauungen mitunter in den eigenen bestärkt haben, ist unzweifelhaft — aber das ist nicht im Stande, Kants Selbständigkeit irgendwie anzutasten. — Dass er diese Philosophen ernst nahm, geht besonders auch aus dem Eifer hervor, mit dem er bisweilen ihnen widersprechen zu müssen glaubt. Vor allem aber hat er sie ihres sittlichen Ernstes wegen sehr hoch gestellt und ihnen wegen der Begründung ihrer Moralphilosophie nicht selten anerkennende Worte gewidmet.[2]) Besonders auch lobt Kant die Stoiker in der Einleitung zur Logik wegen des Wertes ihres praktischen Prinzips, den dieses für die Gesinnung hat: „Die Stoiker waren in der Moralphilosophie dogmatisch, und zeigten in ihren praktischen Prinzipien, wodurch sie den Samen zu den erhabensten Gesinnungen, die je existierten, ausgestreut haben, ungemein viel Würde . . . die epikurische Schule hat nie in den Ruf kommen können, worin die stoische war“.[3])

§ 1. Ziel der kantischen und stoischen Philosophie; Stellung der Ethik im Gesamtgebiet der Philosophie.

Die Ethik ist nur ein Teil der Philosophie, und Kant sowohl als die Stoiker haben neben der Moral auch andere Zweige der

---

[1]) Auch ein Zitat, um nur ein Beispiel anzuführen, das sich auf Zenos Prinzip bezieht, gibt er lateinisch, nicht in der Ursprache: Metaphys. d. Sitt. 264 [419].

[2]) Religion innerhalb S. 62 A (ed. Vorländer) [68].

[3]) Logik ed. Kinkel S. 33.

Philosophie bearbeitet; ja bei dem Namen Kant denken wir im allgemeinen zuerst an den tiefen Denker und Urheber der Erkenntniskritik. Da liegt nun die Frage nahe, was war für Kant und die Stoiker das eigentliche Ziel ihres Philosophierens und welche Stellung weisen sie der Ethik im Gesamtgebiet der Philosophie zu? Die Interpretation eines Ausspruches Kants wird uns die Antwort geben. In dem folgenden Zitat spricht Kant zwar von „den Alten" im allgemeinen, aber wir werden finden, wie vorzüglich es auch für die Stoiker passt. „Diese Idee (des höchsten Gutes) praktisch . . . zu bestimmen, ist die Weisheitslehre, und diese wiederum als Wissenschaft ist Philosophie in der Bedeutung, wie die alten Alten das Wort verstanden, bei denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei. Es wäre gut, wenn wir dieses Wort (Philosophie) bei seiner alten Bedeutung liessen, als eine Lehre vom höchsten Gut, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen."[1]) Wenn wir diesen Ausspruch Kants besonders nahe an die Stoa rücken und auf sie beziehen, so ist das nicht unberechtigt, denn bei den Stoikern begegnet zuerst „die Erhebung der moralischen Aufgabe zu voller Selbständigkeit und Überlegenheit."[2]) Sie finden, dass der letzte Sinn der Welt kein anderer als ein moralischer sein kann. Daher liegt denn auch nach ihrer Ansicht der wesentliche Zweck aller Philosophie in der Untersuchung über die Bestimmung und die sittliche Aufgabe des Menschen, im praktischen Wissen, in der Erlangung der Tugend als dem Inbegriff der Glückseligkeit. Einige besonders deutliche Definitionen seien angeführt: Die Philosophie ist *ἡ περὶ βίον τέχνη*[3]) oder *ἐφόδιον εἰς τὸν βίον.*[4]) Selbst die Physik, die sonst als der göttlichste Teil der Philosophie gerühmt wird, ist doch nach Chrysipp nur deshalb notwendig, weil sie uns die Mittel an die Hand gibt, um über die Güter und

---

[1]) Kr. d. pr. V. 139 [108].

[2]) Eucken, Lebensanschauungen [8] 90.

[3]) Epiktet I 15, 2. ähnlich IV 1, 118.

[4]) Epiktet III 21, 3. Die Philosophie wird von der neueren Stoa fast ausschliesslich, wie oben angegeben, definiert. Doch auch in den Definitionen der älteren und mittleren Stoa überwiegt der Begriff der *ἀρετή* den der *σοφία*; ja letzterer ist ersterem durchaus untergeordnet: denn Weisheit ist für den Stoiker praktische Lebensweisheit. Dazu s. Stoic. vet. frg. II. p. 15. Bonhöffer, Epiktet u. d. Stoa 1 ff. W. Ribbeck Seneca 8 ff.

Übel des Lebens, das, was wir tun und meiden sollen, zu entscheiden. Treffend kommt dies in den über die Teile der Philosophie und deren Rangordnung aufgestellten Gleichnissen zum Ausdruck. Einer der ersten Stoiker verglich das Ganze der Philosophie mit einem Obstgarten, in dem die Logik der Umzäunung, die Physik den Bäumen, die Ethik den Früchten entspreche; und einem Eie, dessen Schale die Logik, dessen Weisses die Physik, dessen Dotter die Ethik bilde.[1]) Kurz: philosophia nihil aliud est, quam recta vivendi ratio vel honeste vivendi scientia vel ars beatae vitae agendae.[2]) Dass Kant die Alten in jenem Ausspruche lobt, beweist schon, welche Auffassung er von der Ethik hat. Gleichwohl wollen wir andere Kant-Worte zur Interpretation heranziehen, um gleichzeitig zu zeigen, wie nahe er den alten Philosophen da steht. Doch zuvor sei noch erwähnt, dass Kant jene stoische Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik beifällig beurteilt, sie erklärt und sozusagen eine Rechtfertigung gibt: alle Philosophie, sagt Kant im Hinblick auf jene Einteilung, hat es entweder mit dem Subjekte zu tun — Logik, — oder mit dem Objekte, und zwar insofern dieses wirklich da ist — Physik — oder da sein soll — Ethik —[3]). Nun zu Kants Auffassung von der Ethik. Wir sind zwar gewohnt, ihn in erster Linie als Erkenntnistheoretiker anzusprechen, nicht als Moralphilosophen. Das ist aber ein irriges Urteil, welches hauptsächlich zwei Umständen seinen Ursprung verdankt: erstens hat die Kritik der reinen Vernunft und der Urteilskraft revolutionär gewirkt und dadurch eine tiefere Bewegung in den Geistern hervorgerufen als die Schriften über praktische und ethische Fragen. Und hieran

[1]) *ὁ δὲ Ποσειδώνιος, . . αἵματι μὲν καὶ σαρξὶ τὸ φυσικόν, ὀστέοις δὲ καὶ νεύροις τὸ λογικόν, ψυχῇ δὲ τὸ ἠθικόν.* Stoic. vet. frg. II 38 ff. p. 97/24.

[2]) Wenn wir in der Einteilung der Philosophie der Ethik vor der Physik den Vorrang geben, so sind wir uns dabei wohl bewusst, dass die Stoiker nicht einstimmig in dieser Weise das Verhältnis zwischen Physik und Ethik bestimmten: von einigen wird die Physik als Gipfel des Systems erkannt, so von Chrysipp. Doch wenn wir uns zu obiger Rangordnung entscheiden, so haben wir dabei die bedeutendsten Vertreter auf unserer Seite. — Schon in dieser Einteilung tritt zu Tage, was uns später oft begegnen wird: die Lehre der Stoa ist nicht einheitlich weder in den drei Perioden noch bei den einzelnen Hauptvertretern derselben Periode. Auf diese Verschiedenheiten wollen wir, wenn sie nicht gerade bedeutend und prinzipiell wichtig sind, nicht eingehen, sondern auf die wertvollen ethischen Grundgedanken unsere Aufmerksamkeit richten.

[3]) Dazu Grundlegung 3.

hat sich dann „die lächerliche Märe geknüpft, der Heinrich Heine Weltverbreitung verschafft hat, die Märe, dass Kant erst als Greis, erschrocken über seine eigene kritische Tat, zur Rettung der hergebrachten Ideale geeilt sei, und zwar im Interesse der ungebildeten Menge". Chamberlain nennt eine derartige Behauptung mit Recht eine „blasphematorische Dummheit".[1]) Kant würde, sagt Eucken,[2]) „zu den vorwiegend verneinenden Geistern gehören, wenn mit jener Kritik des Erkennens seine Gedankenarbeit völlig abschlösse. Das aber tut sie nicht, vielmehr stellt jene Kritik mit aller Grösse ihrer Leistung sich als eine blosse Vorarbeit für seine letzte Überzeugung dar, die sich im Gebiet der praktischen Vernunft eröffnet."[3]) Doch lassen wir Kant selbst jene Stelle interpretieren; während er an der Kritik der reinen Vernunft arbeitete, schrieb er die Worte: „Philosophie ist wirklich nichts anderes, als eine praktische Menschenkenntnis. Die Philosophie ist die Wissenschaft der Angemessenheit aller Erkenntnisse mit der Bestimmung des Menschen."[4]) In der Kr. d. r. V. selbst bezeichnet er als sein Ziel: „Den Boden zu majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen".[5]) So sehen wir, worauf Kant abzielt — indem er der Stoa beipflichtet. Daher ist es denn auch nicht zu verwundern, wenn er der praktischen Vernunft vor der spekulativen (in Ansehung jenes Zieles) den Vorrang einräumt. Von den zahlreichen Äusserungen, die sich hierauf beziehen, seien nur einige der charakteristischsten angeführt: „Der praktischen gebührt vor der spekulativen Vernunft der Primat, denn letztere bleibt ohne die erstere unvollständig, und alles Interesse, selbst das der Erkenntnis, ist in letzter Linie praktisch, d. h. moralisch"; ferner: „der spekulativen Vernunft untergeordnet zu sein, und also die Ordnung umzudrehen, kann man der reinen praktischen Vernunft gar nicht zumuten, weil alles Interresse zuletzt praktisch ist und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist".[6]) „Somit ist die letzte Absicht der weislich vorsorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt. Die

---

[1]) I. Kant (2. A) 478/9.
[2]) Lebensansch. 409.
[3]) Dazu ebenda 413 Abs. 2.
[4]) Reflektionen Kants zur krit. Philos. (ed. Erdmann) II 22.
[5]) Kr. d. r. V. 2. A. 376 (Valentiner 332).
[6]) Kr. d. pr. V. 153—156 (Vorländer).

höchsten Zwecke sind die der Moralität. Der Endzweck ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen und die Philosophie über dieselbe heisst Moral." — So sehen wir also, wie Kant in der Würdigung der Ethik mit der stoischen Lehre vollständig übereinstimmt. Beide sind durch ihre praktischen Ziele genötigt, sich mit Physik und Erkenntnistheorie zu beschäftigen — aber im Bewusstsein, dass dies für sie eine nebensächliche, vorübergehende, fast lästige, wenn auch für das Ziel unerlässliche Beschäftigung — besser „Vorarbeit" — ist. Selbstverständlich darf man aber über dieser Übereinstimmung auch den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der Kantischen und der Stoischen Ethik nicht übersehen, der ja aus Kants Kritik hinlänglich bekannt ist. Hier sollte zunächst lediglich auf die Stellung der Ethik im Ganzen der Philosophie hingewiesen werden. Zu einem Unterschied werden wir jetzt sogleich geführt.

§ 2. Der allgemeine methodische Charakter der kantischen und stoischen Moralphilosophie.

Wenn auch Kant mit der Stoa darin ausdrücklich übereinstimmt, dass der Ethik innerhalb des Gesamtgebietes der Philosophie die beherrschende Stellung einzuräumen ist, so ist doch im Grunde der allgemeine methodische Charakter der stoischen Ethik von der kantischen ganz verschieden. Kant selbst gibt dem Ausdruck in dem in der Einleitung zur Logik ausgesprochenen Urteil über die stoische Ethik: „Die Stoiker waren in der Moralphilosophie dogmatisch".[1] Diese Methode verurteilt Kant in der Kr. d. pr. V. S. 83 (64), wo er sich über „die Methode der obersten moralischen Untersuchungen" auslässt. Kant sieht den „Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Prinzips der Moral" darin, dass die Philosophen „einen Gegenstand des Willens" aufsuchten, „um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen, . . . anstatt dass sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori und unmittelbar den Willen und diesem gemäss allererst den Gegenstand bestimmte" . . . Demgegenüber ist es Kants eigenes und bleibendes Verdienst, dass er in der Ethik sein Hauptinteresse auf die Prinzipien richtete, diese scharf herausarbeitete und so der Ethik als Wissenschaft eine sichere Grundlage gab. Und dies erreichte er durch seine

[1]) Logik S. 33.

kritische, transzendentale Methode, die er auch in der Ethik anwandte. Er fand ein Prinzip, das a priori gültig ist — ohne alle Rücksicht auf die erfahrungsmässige Lebensgestaltung. Von diesem Prinzip verlangte er, dass es vom empirischen Leben und dem empirischen Inhalt völlig unabhängig sei. Hat nun Kant Recht, wenn er die Ethik der Stoa dogmatisch nennt? Ja! Wir finden zwar auch bei der Stoa ein moralisches Gesetz, doch ist dies, wie wir sehen werden, durch die Verbindung mit einem materialen Prinzip nicht aus der reinen Vernunft geschöpft, also nicht — was Kant doch von dem Sittengesetz fordert — unabhängig von aller Erfahrung, nicht ohne Rücksicht auf das sinnliche Wohl des Menschen. Im Gegensatz zur kantischen Ethik will die Stoa Anleitung zur Führung des sinnlichen Lebens geben; sie stellt sich somit dar als eine Summe praktisch-technischer Lebensregeln, als eine Summe von Anwendungen gewisser Erkenntnisse. Von diesem Gesichtspunkte aus nennt Paulsen[1]) die gewöhnliche Moral, der auch die stoische zuzurechnen ist, eine Physik der Sitten im Gegensatz zur kantischen Ethik, die eine Metaphysik der Sitten ist. Das ist ein schroffer Gegensatz, der, wenn er in Wirklichkeit so durchgeführt wäre, wohl kaum Vergleichungspunkte und Übereinstimmungen mit der stoischen Lehre zuliesse. Aber diese grundsätzliche Bestimmung ist nach Kant, gerade weil sie prinzipiell keine materialen Momente enthält und so nicht die einen von den andern einfach aussondert, auf alle Lebensinhalte anwendbar. Darum ist trotz des prinzipiellen Unterschiedes im höchsten Prinzip zwischen Kant und der Stoa nicht ohne weiteres auch ein inhaltlicher Gegensatz statuiert. Vielmehr werden wir finden, dass Kant in der Tat in den wichtigsten Resultaten bei der Untersuchung der ethischen Probleme sehr häufig entweder ausdrücklich der Stoa beipflichtet oder doch, ohne sie namhaft zu machen, mit ihr zusammenstimmt, wenn auch die Beweisgänge — was nach allem nicht anders zu erwarten ist — meist von einander abweichen.

§ 3. Die ethischen Prinzipien.

Kant spendet dem Prinzip der Stoiker in der Religion[2]) ein Lob. „Diese Philosophen“ sagt er, „nahmen ihr allgemeines moralisches Prinzip von der Würde der menschlichen Natur, der

[1]) Paulsen, Kant 313 ff.

[2]) S. 62 A (68).

Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen) her, ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zum Grunde legen. Die moralischen Gesetze schöpften sie nun unmittelbar aus der auf solche Art allein gesetzgebenden und durch sie schlechthin gebietenden Vernunft, und so war objektiv, was die Regel betrifft, und auch subjektiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menschen einen unverdorbenen Willen beilegt, diese Gesetze unbedenklich in seine Maximen aufzunehmen, alles ganz richtig angegeben".[1]) Dieser Ausspruch Kants lässt vermuten, dass ihm das Prinzip der Stoa genau bekannt war. Wir wollen zunächst sehen, wie er das stoische Gesetz formuliert und interpretiert. Zu dem Zwecke seien drei Stellen herausgehoben, an denen Kant das Prinzip der Stoiker namhaft macht. 1. In der Kr. d. pr. V. führt er es an in der Tafel der praktischen materialen Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit[2]), und zwar als innern objektiven Bestimmungsgrund. Das Prinzip der Stoiker charakterisiert er durch den Begriff der „Vollkommenheit". 2. Ebenfalls in der Kr. d. pr. V. heisst es[3]): „Die Stoiker hatten . . . ihr oberstes praktisches Prinzip, nämlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Gutes ganz richtig gewählt".[4]) 3. In der Tugendlehre[5]) heisst es bei der Besprechung der Pflichten gegen sich selbst: „Der erste Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: Lebe der Natur gemäss (naturae convenienter vive), d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur". Auffallen muss bei dieser letzten Stelle, dass die Stoiker nicht namhaft gemacht werden.

Bevor wir Kant Kritik an dem Gesetz der Stoa üben lassen, sei zur Orientierung eine kurze Darlegung des stoischen Prinzips — nach den uns überkommenen Quellen — eingeschoben. Von Zeno ist das Prinzip so ausgesprochen worden: *τὸ δὲ τέλος τὸ ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἔστι καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν*[6])

[1]) Kant kritisiert dann im Folgenden die Voraussetzung des unverdorbenen Willens, worauf wir in einem besonderen Abschnitte (Gut und Böse in der menschlichen Natur) zurückkommen werden. Desgleichen verzichten wir hier auf die Besprechung des Freiheitsbegriffes.

[2]) S. 53. (40).

[3]) S. 162 (126).

[4]) Kant macht dann seine Ausstellungen am stoischen Tugendbegriff, worauf wir bei der Behandlung der Tugend zurückgreifen müssen.

[5]) § 4 S. 264 (419).

[6]) Stobaeus ecl. II p. 75.

d. h. das Ziel ist: nach einem mit sich übereinstimmenden Prinzip zu leben, in Übereinstimmung mit sich zu leben. Daneben gibt es noch eine andere Formel — und das ist die zumeist vorkommende —, die dem Chrysipp zugeschrieben wird: hier ist *τῇ φύσει* eingefügt[1]). Diese Formel kannte Kant in der lateinischen Übertragung, wie oben ersichtlich ist: naturae convenienter vivere[2]). Natur bedeutet aber nicht die subjektive Willkür und persönlichen Neigungen des Einzelnen, sondern Vernunft, *ὀρθὸς, λόγος*[3]). Damit ist aber das Gesetz noch nicht in seiner Vollständigkeit angegeben. Dieses formale Gesetz erhält noch eine materiale Ergänzung; es sind hier zwei Prinzipien zusammengewoben, was aus folgendem Bericht des Stobaeus[4]) ersichtlich ist: *τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται . . . τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογοσμένως ζῆν, ἔτι, ταὐτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν. Τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὡρίσατο τὸν τρόπον τοῦτοι. εὐδαιμονία δ'ἐστὶν εὔροια βίου.* Stobaeus interpretiert dann: *δῆλον . . . ὅτι ἰσοδυναμεῖ 'τὸ κατὰ φύσιν ζῆν' καὶ 'τό καλῶς ζῆν' καὶ 'τὸ εὖ ζῆν'* . . . Also: handle in Übereinstimmung mit dem *ὀρθὸς λόγος*, d. i. vernunftgemäss, tugendhaft; — dann bist du im Besitz des höchsten Gutes, der Glückseligkeit. —

Wenden wir uns nun zu Kants Auffassung zurück. Da ist zuvörderst festzustellen, dass die Anerkennung: „die Stoiker hatten . . . ihr oberstes praktisches Prinzip, nämlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt“ durchaus zu recht besteht, wie aus der Darlegung des stoischem Prinzips ersichtlich ist.

Was die dritte Stelle angeht, so ist zu sagen, dass die Interpretation, die Kant dem Spruch „naturae convenienter vive“ gibt: „erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur“ — der Auf-

---

[1]) Stoic. vet. frg. I frg. 179—180. vol. II frg. 5. 6. 8.

[2]) Woher kannte Kant jenen „Spruch“? Es berührt uns zunächst recht merkwürdig, dass er gerade dies nicht griechisch zitiert hat. Doch dieser Umstand führt uns zur Quelle: Cicero scheint Kants Gewährsmann zu sein. de fin. IV. 14 Zenonis aiunt esse finem . . . convenienter naturae vivere. An anderen Stellen wird der Ausspruch umschrieben, z. B. de fin. II 34 consentire naturae. Nicht wörtlich auch Lactant. inst. div. III 7 cum natura congruenter vivere. III 8 cum natura consentanee vivere.

[3]) Diog. L. VII 88. Diese Stelle ist von grosser Wichtigkeit; wir werden bei der Betrachtung des kategor. Imp. u. des formalen Prinzips der Stoa noch einmal darauf zurückgreifen.

[4]) ecl. II. 77. Stoic. vet. frg. II. 16, dazu auch 17.

fassung der Stoiker nicht entspricht. Viel näher steht der Stoa der folgende „zweite Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst“: „mache dich vollkommener als die blosse Natur dich schuf“. Wir werden später sehen, dass gerade dies von der Stoa angestrebt wird, wenn wir ihre Ausführungen über Pflicht und Neigungen betrachten, und Kant selbst hat sich in der Religion so — zu Gunsten der Stoiker — geäussert: „dass, um ein moralisch guter Mensch zu werden, es nicht genug sei, den Keim des guten, der in unserer Gattung liegt, sich bloss ungehindert entwickeln zu lassen, sondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen sei, das haben unter den alten Moralisten vornehmlich die Stoiker durch ihr Losungswort Tugend . . zu erkennen gegeben“.[1]) Vielleicht hat aber Kant dadurch, dass er das naturae convenienter vive als Spruch bezeichnet und die Stoiker dabei ganz unerwähnt lässt, garnichts über das Moralgesetz der alten Philosophen aussagen wollen. Diese beiden Stellen können nun als erledigt ausscheiden. Es bleibt noch die Betrachtung der ersten Stelle, von der aus Kants Auffassung von der Stoa und seine Stellung zu ihr beleuchtet werden muss. Das Prinzip der Stoa gipfelt nach Kant in dem Begriff der Vollkommenheit. Kant erklärt sich in der Kr. d. pr. V.[2]) des Näheren über das, was unter jener Vollkommenheit — nach seiner Ansicht — die Stoiker verstanden haben. „Der Begriff der Vollkommenheit in praktischer Bedeutung . . . ist die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Diese Vollkommenheit, als Beschaffenheit des Menschen, folglich innerliche, ist nichts anderes als Talent und, was dieses stärkt oder ergänzt, Geschicklichkeit.“ — Über die Berechtigung dieser kantischen Auffassung wollen wir nach der Darlegung seiner Stellung zur Stoa handeln. — Kant spricht dann weiter über die Tauglichkeit dieser Vollkommenheit zum Moralprinzip: „Wenn nun also uns Zwecke vorher gegeben werden müssen, in Beziehung auf welche der Begriff der Vollkommenheit (einer innern an uns selbst . . .) allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber als Objekt, welches vor der Willensbestimmung durch eine praktische Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit eines solchen enthalten muss, mithin die Materie

1) Religion 61 [67].

2) S. 54 (41).

des Willens, als Bestimmungsgrund desselben genommen, jederzeit empirisch ist, mithin zum Epikurischen Prinzip der Glückseligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprinzip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann (wie denn Talente und ihre Beförderung nur, weil sie zu Vorteilen des Lebens beitragen, ... Bewegungsursache desselben werden können), so folgt", dass das Prinzip der Stoa material ist. Materiale d. h. verinhaltlichte Prinzipien können aber nicht Moralprinzip sein.[1]) „Alle Materie praktischer Regeln beruht immer auf subjektiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen als lediglich die bedingte . . . verschaffen, und sie drehen sich insgesamt um das Prinzip der eigenen Glückseligkeit."[2]) Somit gehört nach Kant das Prinzip der Stoa zu denen der Glückseligkeit.[3]) Ein eudaimonistisches Sittlichkeitsprinzip aber ist aus zwei Gründen zu verwerfen[4]): 1., weil jenes Gesetz etwas befiehlt, was sowieso geschieht, und 2., weil es etwas verlangt, was niemals geschehen kann. Das eudaimonistische Sittengesetz gebietet uns nämlich nach Glückseligkeit zu streben: danach streben wir aber ganz von selbst, von Natur aus; es ist also für uns ein Naturgesetz. Etwas ohnehin schon Geschehendes noch besonders gebieten zu wollen, wäre aber eine Absurdität „Ein Gebot", sagt Kant, „dass jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre töricht, denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will."[5]) Zudem hat die Ethik es nicht mit einem Gesetze des Seins zu tun, ihr Gesetz ist ein Gesetz des Sollens, welches besagt, nicht was ist, sondern was notwendig geschehen soll — „ob es", wie Kant sagt, „gleich niemals geschieht". Auch die zweite Absurdität haftet nach Kant dem Prinzip der Stoa an: es fordert etwas, das nie geschehen kann. Das Glückseligkeitsprinzip müsste nämlich bestimmen, was man zur Erlangung der Glückseligkeit tun solle; aber solche Einzelinhalte lassen sich nicht als für alle Menschen gültig erkennen. „Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in ein und demselben Subjekt auf Verschiedenheit des Bedürfnisses nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein

---

[1]) Kr. d. pr. V. § 8 A. 1. S. 44 (34).
[2]) ebenda S. 44 (34).
[3]) Kr. d. pr. V. 144 (112).
[4]) Bauch, Glückseligk. u. Pers. u. J. Kant S. 136–140.
[5]) Kr. d. pr. V. 49 (37).

subjektiv notwendiges Gesetz (als Naturgesetz) ist also objektiv ein gar zufälliges praktisches Prinzip, das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann und muss, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann".[1]) Und selbst wenn alle Menschen über das zu erstrebende Gut einig wären, so wäre diese Einhelligkeit bloss subjektiv, empirisch „und hätte die Notwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetz gedacht ist, nämlich die objektiven Gründe a priori."[2]) Da Kant so auch das Prinzip der Stoa zu den materialen zählt,[3]) so stellt er auch dieser Schule seine Forderung für die Ethik als Wissenschaft gegenüber: das Prinzip der Moralwissenschaft muss allgemein gültig und notwendig für jedermann sein, d. h. es muss die Charakteristika der Apriorität haben. Das Prinzip muss allen einzelnen Handlungen gegenüber lediglich Form sein. Liebmann[4]) sagt im Sinne Kants mit Recht, dass, „falls es überhaupt irgendwelche ganz allgemeingültige, d. h. für alle dem menschlichen Gattungstypus entsprechend organisierte Vernunftwesen normative Geltung besitzende Sittengesetze gibt, dieses nur formale Prinzipien sein können." In seinem obersten Grundsatze der praktischen Vernunft stellt Kant ein apriorisches Prinzip auf: es ist der kategorische Imperativ. Aus diesem Gesetz allein lassen sich material bestimmte Pflichten, Tugenden, Gebote usw. nicht deduzieren: bestimmten Inhalt kann dies Gesetz nur von der Erfahrung erwarten, sie liefert das Material. — Mit diesem Gesetz glaubt Kant alle die Prinzipien, welche er in jener Tafel als matrial verinhaltlichte bezeichnet und aufführt — also auch das der Stoiker — als unbrauchbar zum Moralgesetz überwunden zu haben. Das trifft nun aber für die Stoa nur zu, wenn man das Prinzip so auffasst wie Kant: strebe nach Vollkommenheit, Glückseligkeit. Bevor wir das Moralprinzip der Stoa gegen Kant zu verteidigen versuchen, müssen wir noch einen Blick auf die Grundlage der Kantischen Kritik an der Stoa werfen: auf seine Auffassung von der stoischen Vollkommenheit, die er mit den Begriffen „Tauglichkeit", „Talent", „Geschicklichkeit" identifizierte.

---

[1]) Kr. d. pr. V. 32 (25).

[2]) ebenda 33 (26).

[3]) ebenda 52 (39).

[4]) Gedanken und Tats. II 73. Über das Verbot Kants, das moral. Gesetz material zu verinhaltlichen s. auch Kr. d. Urt. 130 (126), 336 (423), 337 (425).

Über diese Interpretation sagt Trendelenburg[1]) mit Recht: „Wenn Kant nichts anderes aus der Vollkommenheit herausliest, so hat er in der Tat nur den äusseren Nutzen (die Tauglichkeit zu allerlei Zwecken, die Geschicklichkeit) nicht den innern Zweck, nicht die Vollendung der mit den eigenen inneren Zwecken einstimmigen menschlischen Natur, welche ihr Mass in sich selbst, in der Idee ihres Wesens hat, vor Augen.“

Wenn wir nun den stoischen Imperativ betrachten, wie er uns in den Quellen, besonders in den Fragmenten überliefert ist, so müssen wir zugeben, dass Kants Ethik nicht die einzige ist, die ein formales, apriorisches Prinzip aufzuweisen hat, wenn sie auch die einzige ist, in der es relativ am reinsten durchgeführt wird — wir müssen anerkennen, dass die Stoa ein formales Prinzip aufstellte, das sich in gewisser Hinsicht mit Kants kategorischem Imperativ vergleichen lässt. Wir haben oben darauf hingewiesen, dass im stoischen Prinzip eigentlich zwei Prinzipien enthalten sind: ein formales und ein materiales. Das formale Prinzip sagt selbst nichts von Glückseligkeit. Lebe mit der Natur in Übereinstimmung, d. h. mit der Vernunft. Unter Vernunft verstand der Stoiker aber nicht allein die des Einzelnen, sondern die der Menschheit. *τέλος γίγνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινὸς ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος.*[2]) Später verstand die stoische Schule unter Vernunft die des Weltalls, also mit der Weltvernunft soll der Mensch in Übereinstimmung leben. Das ist in der Tat ein Imperativ — ähnlich dem kategorischen Kants, den wir ebenso deuten können: handle so, wie es einem Vernunftwesen zukommt, d. h. handle gesetzmässig, sub specie quadam universalitatis.[3]) Wir haben aber noch ein Wort Senecas, das ebenfalls an den strengen, formalen Charakter des Kantischen Gesetzes herankommt und das man wohl auch als Prinzip der Stoa nehmen könnte: huic enim (scil. sapienti) propositum est in vita agenda non utique, quod temptat, efficere, sed omnia recte facere.[4]) Hier ist nichts von Glückseligkeitslehre zu merken; hier zeigt sich, was später

---

[1]) Histor. Beiträge III 178.

[2]) Diog. L. VII, 88. Dazu M. Aurel VII, 11: *τῷ λογικῷ ζῴῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον.* Seneca ep. 76,8; 92,1; 121, 14.

[3]) Paulsen, Kant 317.

[4]) ep. 85, 32.

bei der Pflichtenlehre noch klarer zu Tage tritt, dass es den Stoikern auf die Reinheit der Gesinnung und Maxime ankam — gerade hierdurch stehen sie Kant so nahe. Davon aber, dass dem ethischen Gesetz ein materiales Anhängsel gegeben ist, sind diese Philosophen kaum freizusprechen. Wir sehen aber deutlich, dass die Stoiker ein Gefühl für die Bedeutung des Formalen hatten, nur sind sie noch nicht, wie Kant, zu der klaren Erkenntnis durchgedrungen, dass ein formales Prinzip allein herrschen könne. Das vermochten die Alten noch nicht, sich so hoch über das empirische Leben zu stellen und ein Gesetz aufzufinden und durchweg anzuwenden, das der Fülle des Concreten Genüge leisten kann, an dem alle Handlungen als ihrem Massstabe gemessen und beurteilt werden können, das so, trotzdem es lediglich Form ist — Form sein ist aber nicht gleich inhaltlos sein —, gerade durch seine überempirische Norm allen Einzelfällen des Lebens Rechnung trägt. Für ein solches Prinzip ist das griechische und antike Denken überhaupt noch zu sehr auf das Einzelne des Lebens gerichtet.

Das am Anfang dieses Abschnittes angeführte Zitat aus der Religion enthält noch zwei Stellen, auf die wir hier kurz eingehen müssen, weil Kant sich da ausdrücklich auf die Seite der Stoiker stellt. Wir schoben die Interpretation dieser Stellen an das Ende der Erörterung über die Prinzipien, um den innern Zusammenhang nicht zu zerreissen. Kant spricht an jener Stelle seine Anerkennung darüber aus, dass die Stoiker ihr Moralprinzip „von der Würde der menschlichen Natur, der Freiheit — als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen“ — hernahmen. Mit dieser Definition der Freiheit ist aber weder für die Stoiker noch für Kant ihr Wesen erschöpft. Denn Kant nnd die Stoiker erkennen in der Freiheit von Neigungen und äusseren Dingen nur ihre negative Seite. Kant äussert sich darüber in der Kr. d. pr. V.[1]): „Ihr (der Freiheit) erster Begriff ist negativ“, er nennt sie ebenda[2]) Unabhängigkeit von fremden Ursachen, äusseren Objekten und Neigungen. Ebenso besteht für die Stoiker ihre negative Seite in dem Freisein von äusseren Dingen und Affektlosigkeit.[3]) Epiktet bezeichnet sogar die Freiheit von allem Zwang

[1]) 38 (30), 43 (33).
[2]) 43 (33), 121 (94), 151 (117), 169 (132).
[3]) Cicero de off. I 69, 136, und öfter bei andern.

schlechthin als *ἐλευθερία*.[1]) Von den Stoikern werden die Affekte und äusseren Dinge immer wieder als Fesseln und Sklavenketten bezeichnet. Diesen beiden Feinden gilt der Kampf.[2]) Die Freiheit hiervon ist ihnen — wie Kant es oben gutheisst — eine notwendige Voraussetzung für das Bestehen der Sittlichkeit, für die Erfüllung ihres ethischen Imperativs. — Kant spricht seine Übereinstimmung mit der Stoa nur bei der negativen Freiheit aus. Unbewusst stimmt er auch mit ihr in der Definition der positiven Freiheit zusammen. Kant sieht das Wesen der positiven Freiheit in der vernünftigen Selbstbestimmung: während durch den Einfluss fremder Ursachen die vernunftlosen Wesen zur Tätigkeit getrieben werden, bestimmt der Mensch selbst über sein Handeln, sein Wille ist autonom: „Diese eigene Gesetzgebung der innern und als solchen praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande.“[3]) Ohne positive Freiheit ist moralisches Handeln, sagt Kant,[4]) nicht möglich. Selbstverständlich sind auch die Stoiker nicht bei der negativen Seite stehen geblieben. Denn Affektlosigkeit bringt noch lange kein Handeln hervor, sie ist nur Bedingung zum moralischen Handeln. Für die Stoiker besteht ebenso wie für Kant die positive Freiheit in der freien Selbstbestimmung, der *προαίρεσις*, sie ist das eigentliche, wahre Gut des Menschen, in ihr offenbart sich das eigentliche Wesen der menschlichen Natur.[5]) Diese Freiheit postulieren Kant und die Stoiker aber nur für das Gebiet der Ethik, sobald sie sich mit der Betrachtung der *φύσις* beschäftigen, sprechen beide sich für die durchgängige Kausalität aus. In der empirischen Welt ist eine infinita series causarum, „aus dem Begriff der Freiheit kann in den Erscheinungen nichts erklärt werden, sondern hier (muss) immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen“.[6]) Kant bemüht sich dann ebenso erfolglos wie die Stoiker das Problem „Freiheit und Notwendigkeit“ zu lösen.[7]) Die Freiheit erkennbar zu machen, gelingt beiden nicht; sie machen sie

---

[1]) z. B. I 4,5. II 17,22, II 18,30 etc.

[2]) In dem Abschnitt über Sinnlichkeit kommen wir näher hierauf zurück.

[3]) Kr. d. pr. V. 43 (33). Über das Vermögen alsoluter Spontaneität s. auch S. 63 (48).

[4]) Kr. d. pr. V. 4 u. A (4), 37 (29).

[5]) Epiktet I 25, 1 u. öfter. Bonhöffer, Epiktet u. die Stoa 118. 259—261.

[6]) Kr. d. pr. V. 38/9 (30), ähnliche Ausprüche öfter.

[7]) Über den Versuch der Stoiker: Stoic. vet. frg. vol. II frg. 974—1007 über „fatum et liberum arbitrium“. Dazu Zeller III 1, 160—169 bes. 166 u. Anm.). Kants Versuch ist hinreichend bekannt.

höchstens denkbar. Aber durch jene unzureichenden Lösungsversuche klingt derselbe Grundton durch: in der empirischen Welt ist Freiheit nicht möglich, Unabhängigkeit von der Weltordnung gibt es nicht. Demgegenüber aber kann das Bewusstsein der Freiheit nicht weggeleugnet werden. Die spekulative Vernunft kann sie zwar nicht erweisen, aber die praktische fordert sie um so stärker. Kant spricht seine Übereinstimmung mit der Stoa über das Problem der Freiheit zwar nur aus inbetreff der negativen Freiheit, gleichwohl ist die Übereinstimmung — wenn auch unausgesprochen — eine durchgängige.

Dadurch, dass die Stoiker jene Freiheit ihrem moralischen Gesetz zu Grunde legten, war es ihnen möglich, wie Kant an der genannten Stelle in der Religion sagt, das moralische Gesetz „unmittelbar aus der . . . allein gesetzgebenden und . . . schlechthin gebietenden Vernunft zu schöpfen". Gerade in dieser Hochschätzung der Vernunft pflichtet Kant durchaus der Stoa bei. Denn die Stoiker verschmähen ebenso wie Kant, wenn es sich um wahre Sittlichkeit handelt, alle Anknüpfung an das blosse Gefühl entschieden; auch sie halten ihre Lehre nur dann für rein, „wenn der Vernunftbegriff direkt zum Willen wirkt"; beiden, Kant und den Stoikern, ist die Vernunft das Organ des sittlichen Handelns.[1])

Auf der Behauptung der Freiheit und der Herrschaft der Vernunft gründet sich ein Ausspruch Kants, in dem er sich auf die Seite der alten Philosophen stellt; wir meinen sein Urteil über die Konsequenz: „Konsequent zu sein ist die grösste Obliegenheit eines Philosophen nnd wird doch am seltensten angetroffen. Die alten griechischen Schulen geben uns davon mehr Beispiele, als wir in unserem synkretistischen Zeitalter antreffen . . ."[2]) Kant spricht hier zwar nur im allgemeinen von den Alten, gleichwohl haben wir einiges Recht, den Ausspruch besonders auf die Epikureer[3]) und Stoiker zu beziehen; von letztern wird die Konsequenz vielfach betont. Von Cicero de off. I, 14; Seneca sagt darüber ep. 35,4: profice et ante omnia hoc cura ut constes tibi; oder ep. 120,22 praeter sapientem autem nemo unum agit, ceteri multiformes sumus . . . hoc ergo a te exige, ut qualem institueris praestare te talem usque ad exitum serves. Ähnlich spricht sich

[1]) Eucken, Lebensansch. 414. M. Wundt, Gesch. d. gr. Ethik II, 227.
[2]) Kr. d. pr. V. 30 (24); dazu Kr. d. Urt. 153—155 (158—160).
[3]) Kant, Kr. d. pr. V. 161 (126).

M. Aurel[1]) aus, auch Epiktet legt hohen Wert auf die *πίστις*, die Zuverlässigkeit und Treue gegen sich selbst.[2]) Die Stoiker nahmen das Moment der Konsequenz ja sogar in ihren ethischen Imperativ auf; und auch der kategorische Imperativ Kants ist nicht in seiner Reinheit durchführbar ohne dies Moment. Denn wer könnte nach diesem Gesetz moralisch handeln, ohne eine einheitliche, willensstarke Persönlichkeit zu sein? Er würde leiden unter der Autonomie. Der stoischen Moral wurde wegen der Forderung der Konsequenz der Vorwurf „kalter Strenge" gemacht; der gleiche Vorwurf traf Kants Ethik.

§ 4. Das höchste Gut.

Wir haben bereits in § 2 einen Ausspruch Kants angeführt, der die Alten — und wir sahen, dass nicht zuletzt die Stoiker da einbezogen sind — lobt wegen der Aufgabe, die sie der Philosophie anwiesen: sie soll geben „Anweisung zur richtigen Erfassung des höchsten Gutes und zum richtigen Verhalten behufs seiner Erwerbung". Auch für Kant bildet das höchste Gut den „Gegenstand"[3]), das „notwendige Objekt"[4]) und den „ganzen Zweck der praktischen Vernunft".[5]) Die reine praktische Vernunft, heisst es ebenfalls in der Kr. d. pr. V.[6]), suche die Totalität ihres Gegenstandes unter dem Namen des höchsten Guts. — In der Anerkennung des Gegenstandes der pr. V. stimmt Kant also den Alten bei, jedoch wendet er sich gegen die Methode der Bestimmung des höchsten Gutes; es sei falsch — und gerade da liege der „Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Prinzips der Moral"[7]) —, zuerst einen Gegenstand des Willens aufzusuchen, „um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen", — anstatt zuerst nach dem Gesetz zu forschen, „das a priori und unmittelbar den Willen und diesem gemäss allererst den Gegenstand bestimmte".[9]) „Die Alten verrieten . . . diesen Fehler dadurch unverhohlen, dass sie ihre moralische Untersuchung

---

[1]) IV, 18. X. 11.
[2]) Epiktet II, 2, 13, 15, 8. Barth, d. Stoa 169, A. 3—9.
[3]) Kr. d. pr. V. 141 (109).
[4]) ebenda 171 (134).
[5]) ebenda 169 (133).
[6]) ebenda 139 (108).
[7]) ebenda 83 (64).
[8]) ebenda 83 (64).

gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, mithin eines Gegenstandes setzten, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten: ein Objekt, welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach a priori bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann, welches wir in der Dialektik der r. pr. V. uns unterfangen wollen".[1]) Die Aufstellung des höchsten Gutes fordert also Kant, indem er den Alten darin beistimmt; doch tadelt er die Bestimmung desselben. Die Stoiker sagten nämlich: *ἐν αὐτῇ* (scil. *τῇ ἀρετῇ*) *εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν*, d. h. höchstes Gut ist Tugend = Glückseligkeit.[2]) Kant nimmt in seiner Bestimmung ausdrücklich auf die „alten griechischen Schulen" Bezug (d. h. die Epikureer und Stoiker) und begründet von ihrer Ansicht aus die eigene. Wir geben zunächst seine Interpretation der stoischen Lehre: „Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut sofern . . einerlei Methode befolgten, dass sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwei verschiedene Elemente des höchsten Guts gelten liessen, mithin die Einheit des Prinzips nach der Regel der Identität suchten . . . Der Stoiker (sagte): sich seiner Tugend bewusst sein, ist Glückseligkeit"; ihm, „der eine höhere Benennung für die Tugend wählte (als der Epikureer), war Sittlichkeit allein wahre Weisheit."[3]) Ferner: „Der Stoiker behauptete, Tugend sei das ganze höchste Gut, und Glückseligkeit nur das Bewusstsein des Besitzes derselben als zum Zustand des Subjekts gehörig."[4]) Dieser Auffassung der Stoiker widerspricht Kant ausdrücklich, wenn auch ungern, wie aus seinen Worten — in denen sich seine Hochschätzung besonders vor den Stoikern widerspiegelt — ersichtlich ist: „Man muss bedauern, dass die

---

[1]) ebenda 84 (64). Über Kants Lehre vom höchsten Gut: Döring, Kantstudien IV. 94—101. Vorländer, Gesch. d. Philos. II und seine Arbeit über Formalismus. H. Cohen, Kants Begründung d. Eth. (2 A.). Paulsen, Kant 341.

[2]) Diog. L. VII, 39. Dazu VII 127 *αὐτάρκη τε εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν*. Stoic. vet. frg. II, frg. 49—67.

[3]) Kr. d. pr. V. 143 (111).

[4]) ebenda 144 (112). Auf derselben Seite: „Das Gefühl der Glückseligkeit war dagegen nach dem Stoiker schon im Bewusstsein seiner Tugend enthalten".

Scharfsinnigkeit dieser Männer (die man doch zugleich darüber bewundern muss, dass sie in so frühen Zeiten schon alle erdenklichen Wege philosophischer Eroberungen versuchten) unglücklich angewandt war, zwischen äusserst ungleichartigen Begriffen, dem der Glückseligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln".[1]) Das hatten die Stoiker, wie Kant anerkennt, richtig gesehen: dass die Tugend die Bedingung des höchsten Guts sei.[2]) Damit aber hatten sie nur das eine Bestandstück gefunden. Kant dagegen behauptet: das höchste Gut liegt in der Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit. Tugend ist zwar das „oberste Gut" (supremum), „darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut" (consummatum oder perfectissimum). „Denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert."[3]) „Sofern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person . . . ausmachen: so bedeutet dieses Ganze das vollendete Gute, worin doch Tugend immer als Bedingung das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings . . gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmässige Verhalten als Bedingung voraussetzt."[4]) Der Gegensatz zwischen Kant und der Stoa ist also einleuchtend: für die Stoiker ist das höchst Gut = Tugend d. i. Glückseligkeit (Kant sagt davon „Bewusstsein der Tugend", Kr. d. pr. V. S. 144); nach Kant sind Tugend und Glückseligkeit die beiden Elemente, deren Verbindung das höchste Gut ausmacht. — Den Stoikern können wir nun das Recht nicht streitig machen, gegen ihre Auffassung, der Kant ja selbst einmal nahe stand, wie aus Reicke, lose Bl. I 9 ersichtlich, eine Begründung zu hören. Die Verbindung zweier Begriffe, führt Kant aus,[5]) ist entweder analytisch oder synthetisch. Ersteres, wenn es sich um gleichartige, letzteres, wenn es sich um verschiedenartige Begriffe handelt. Also, wenn Tugend und Glückseligkeit verbunden gedacht werden, so muss diese Verbindung entweder analytisch oder synthetisch sein. Eine analytische Verknüpfung, wie die Stoiker sie dachten, „nach den Regeln der

[1]) Kr. d. pr. V. 143/4 (111).
[2]) Kr. d pr. V. 162 (126).
[3]) ebenda 142 (110).
[4]) Kr. d. pr. V. 143 (111).
[5]) ebenda 145 [113] „die Antinomie der pr. V.".

Identität" ist nicht zulässig, da beide Begriffe ihrem Ursprunge nach verschieden sind. Die Quelle der Tugend ist nämlich der reine Wille, die reine Vernunft, die der Glückseligkeit aber die Begierde oder der empirische Wille. Tugend ist also ein reiner, Glückseligkeit ein empirischer Begriff. Demnach sind es nicht gleich-, sondern verschiedenartige Begriffe; ihre Verbindung kann also, wenn sie überhaupt möglich ist, nur synthetisch sein. Soviel gegen die Stoa; nun geht Kant zur Grundlegung der eigenen Ansicht über. Es gilt zunächst die Möglichkeit der synthetischen Verbindung beider Begriffe klar zu stellen. Hier sind zwei Fälle möglich: „es muss . . entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muss die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein. Das erste ist schlechterdings unmöglich: weil . . . Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind. . . Das zweite ist aber auch unmöglich".[1]) — Jedoch während das erstere „schlechterdings falsch" ist, ist letzteres „nicht schlechterdings, sondern nur . . bedingterweise falsch".[2]) Dass die Tugend Ursache der Glückseligkeit sei, ist zwar aus Gründen der spekulativen Vernunft nicht zu begreifen — der Kausalzusammenhang ist ja nur erkennbar bei Objekten der Erfahrung; empirisch bestimmt ist hier aber nur die Glückseligkeit, die Tugend als aus der reinen Vernunft und dem reinen Willen stammend nicht —, gleichwohl erhebt die praktische Vernunft keinen Einspruch dagegen. Es handelt sich nach Kant hier ebenso wie bei der Idee der Freiheit um eine intelligible Kausalität: auch die Freiheit kann von der spekulativen Vernunft nicht erwiesen werden, auch sie lässt sich „nicht erkennen", sondern „nur denken"; aber die praktische Vernunft fordert sie, und ihr gebührt, wie zu Anfang gezeigt wurde, der Primat vor der spekulativen. „Aus dieser Auflösung der Antinomie . . . folgt, dass sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewusstsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit als Folge derselben wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse; dagegen, dass Grundsätze der Bewerbung um Glückseligkeit un-

---

[1]) ebenda 146 (113).

[2]) Kr. d. pr. V. 147 (Vorl.).

möglich Sittlichkeit hervorbringen können: dass also das oberste Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben ausmache, doch so, dass diese nur die moralisch bedingte, aber doch notwendige Folge der ersteren sei. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft".[1]) Dieses letzte Zitat hält noch einmal klar zusammengefasst die kantische Ansicht der stoischen gegenüber.

Kant wendet sich dann in der Kr. d. pr. V.[2]) noch einmal gegen die griechischen Schulen und namentlich gegen die Stoiker, indem er erklärt, warum sie nicht „zur Auflösung ihres Problems von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts" gelangen konnten. Zum Verständnis dieser Erklärung wollen wir Kants Darlegung kurz berühren. Das höchste Gut hat zwei Bestandstücke: völlige Übereinstimmung unserer Gesinnung mit dem Sittengesetze, also Sittlichkeit, und deren notwendige Folge: Glückseligkeit. Da die Sittlichkeit „nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöst werden kann", so führt sie „zum Postulat der Unsterblichkeit".[3]) Das zweite Bestandstück ist die Glückseligkeit: da es dem Menschen aber unmöglich ist, die genauere Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit herzustellen, so muss hierzu ein allmächtiges moralisches Wesen, d. i. die Existenz Gottes angenommen werden. „Das höchste Gut in der Welt" ist „nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der menschlichen Gesinnung gemässe Kausalität hat."[4]) Nun Kants Erklärung: „Aus dieser Deduktion wird es nunmehr begreiflich, warum die griechischen Schulen zur Auflösung ihres Problems von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts niemals gelangen konnten: weil sie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menschen von seiner Freiheit macht, zum einzigen und für sich allein zureichenden Grunde derselben machten, ohne ihrem Bedünken nach das Dasein

---

[1]) 152, Z. 27—42. (Akad. A. S. 119. Z. 1 ff.)

[2]) S. 161 (126).

[3]) Kr. d. pr. V. 158 (124). Da wir uns mit dem Problem der Unsterblichkeit stark dem Gebiet der Religion nähern, wollen wir darauf verzichten, die Parallelen mit der Stoa zu ziehen. Diese Lehre ist übrigens in der stoischen Schule wenig einheitlich. Seneca ist einer der wenigen, die individuelle Unsterblichkeit verlangen.

[4]) Kr. d. pr. V. 160 [125].

Gottes dazu zu bedürfen. Zwar taten sie daran recht, dass sie das Prinzip der Sitten unabhängig von diesem Postulat für sich selbst aus dem Verhältnis der Vernunft allein zum Willen festsetzten, und es mithin zur obersten praktischen Bedingung des höchsten Guts machten; es war darum aber nicht die ganze Bedingung der Möglichkeit desselben". Nach einer Kritik der Epikureer wendet Kant sich weiter der Stoa zu: „Die Stoiker hatten dagegen ihr oberstes praktisches Prinzip, nämlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber, indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem Leben völlig erreichbar vorstellten, nicht allein das moralische Vermögen des Menschen unter dem Namen eines Weisen über alle Schranken seiner Natur hochgespannt und etwas, das aller Menschenkenntnis widerspricht, angenommen, sondern auch vornehmlich das zweite zum höchsten Gute gehörige Bestandstück, nämlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens wollen gelten lassen, sondern ihren Weisen gleich einer Gottheit im Bewusstsein der Vortrefflichkeit seiner Person von der Natur (in Absicht auf seine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem sie ihn zwar Übeln des Lebens aussetzten, aber nicht unterwarfen (zugleich auch als frei vom Bösen darstellten), und so wirklich das zweite Element des höchsten Guts, eigene Glückseligkeit, wegliessen, indem sie es bloss im Handeln und der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werte setzten und also im Bewusstsein der sittlichen Denkungsart mit einschlossen, worin sie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können".[1])

Wir wollen diese kritische Erklärung nicht einer Kritik unterziehen und nicht länger bei der einen Betrachtung verweilen, ob es nicht doch möglich sei, hier auf dieser Welt und ohne das letzte Postulat das höchste (menschliche) Gut zu erlangen. Das hebt Kant richtig hervor, dass die Stoiker die Erfüllung des Glückes und Lebens auf dieser Erde, in diesem Leben zu erlangen trachteten. Allerdings steht uns hier ein Ideal gegenüber: die Stoiker behaupteten die Möglichkeit der Erreichung (und diese ist auf ihrer Tugendlehre begründet, die Kant oben angreift (Grad!); wir kommen darauf zurück), aber die Voraussetzung

---

[1]) Kr. d. pr. V. 162 (127).

dazu ist sehr hochgespannt: man muss ein Weiser sein. Das aber war auch für die Stoiker ein Ideal in dem von Kant in der Kr. d. r. V. bestimmten Sinne. Da Kant in der Kr. d. r. V. S. 597 (2. A.) bei der Bestimmung der Ideen und des Ideals auf den stoischen Weisen eingeht, so sei die Stelle wiedergegeben: „Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch, der bloss in Gedanken existiert, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruirt. So wie die Idee die Regel gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der Bestimmung des Nachbildes.“ Hier ist zu erinnern an Epiktets Wort: *Στωικὸν δείξατέ μοι εἴ τινα ἔχετε.* Die Kritik, der Kant den stoischen Weisen unterzieht, ist berechtigt. Kant hat hier offenbar aus römischen Quellen geschöpft; denn bei Seneca finden wir einen Ausspruch, der den Weisen sehr nahe an die Gottheit rückt: bonus ipse tempore tantum a deo differt. Kants Kritik wird noch vervollständigt durch eine Stelle in der Kr. d. pr. V.[1]), wo Kant die Frage, ob die stoische oder christliche Ethik die höher stehende und reinere sei, zu Gunsten des Christentums beantwortet. Er tadelt da besonders den Tugendstolz und das wohlgefällige Selbstgefühl des stoischen Weisen als mit wahrer Sittlichkeit unverträglich: „das stoische System machte das Bewusstsein der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittliche Gesinnungen wenden sollten, und ob die Anhänger desselben zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenschwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Tugend war also bei ihnen ein gewisser Heroismus des über die tierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen, der ihm selbst genug ist, anderen zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhaben und keiner Versuchung zur Übertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist. Dieses alles konnten sie nicht tun, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii tut, vorgestellt hätten“. Statt dieser Selbstgefälligkeit empfiehlt Kant „eine mit Demut verbundene Selbstschätzung“,[2]) wobei der Mensch sich stets seiner Schwäche bewusst ist. Aber in das Betonen der Seelenstärke, wie es die Stoa tut, stimmt Kant ein. So nennt er die „sittliche Stärke“ im Kampf gegen „die

[1]) ebenda 162 A.

[2]) Kr. d. pr. V. 164 (128).

Laster als Brut gesetzwidriger Gesinnungen" „Tapferkeit (fortitudo moralis)", welche „die grösste und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische Weisheit genannt. . . In ihrem Besitz ist der Mensch allein frei, gesund, ein König usw."[1]) Erinnern die Prädikate des im kantischen Sinne die Weisheit Besitzenden nicht an die, welche Zeno seinem Weisen gibt, wenn er von ihm rühmt, dass er allein frei, reich, schön und König sei?[2])

§ 5. Die Pflichtenlehre.

Kant fasst seine Stellung zur stoischen Pflichtenlehre sehr kurz zusammen in dem Ausspruch: dass sie die Pflichten „ganz wohl bestimmten".[3]) Er nimmt in diesem für die Ethik so wichtigen Problem weiter nicht mehr Bezug auf die Stoa. Das muss uns um so merkwürdiger berühren, als die Stoiker 1. das Verdienst haben, die Terminologie der Ethik durch die Einführung des Begriffes der Pflicht bereichert zu haben;[4]) und 2. weil sie durch ihre Bestimmungen Kant selbst sehr nahe stehen.

Kants Verdienst gegenüber der Stoa ist natürlich klar: er hebt alles schärfer hervor und weist diesen Ideen in seinem System die beherrschende Stellung an. Trotzdem Kant sich nur an der einen uns bekannten Stelle über die stoische Lehre äussert, halten wir der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen eine vergleichende Betrachtung für zweckmässig — schon allein, um zu zeigen, ob Kants Urteil zu recht besteht!

Bei der Klarlegung des Pflichtproblems hebt Kant zunächst solche Handlungen heraus, die äusserlich dem entsprechen, was man tun soll, also dem Gesetz und der Pflicht gemäss sind. Sind das nun ohne weiteres moralisch gute Handlungen? Nein; das sind sie erst, wenn sie nicht der Reflexion auf Nutzen entsprungen

---

[1]) Met. d. Sitt. 249 (405).

[2]) Stoic. vet. frg. I 216, *καὶ τὸν μὲν σπουδαῖον μέγαν καὶ ἁδρὸν καὶ ὑψηλὸν καὶ ἰσχυρόν . . . βασιλικόςτε . . .* frg. 218 *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι.* frg. 220 at Zeno eum (sapientem) non beatum modo, sed etiam divitem dicere ausus est (Cic. de fin. V 84). vol. III 589—603.

[3]) Kr. d. pr. V. 162 A. (127).

[4]) Natürlich wusste man längst vor den Stoikern, was Pflicht sei; nur fehlt der besondere Begriff, der Terminus. Gleich der erste wissenschaftliche Ethiker der Griechen, Demokrit, spricht von Pflicht, z. B.: *μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων.* Diels übersetzt: „Nicht aus Furcht, sondern aus Pflichtgefühl meide die Sünde. (frg. I 41)·

sind; nur der tut seine Pflicht und handelt „aus Pflicht", welcher sie allein um ihrer selbst willen erfüllt. Nur und einzig in diesem Falle, nicht wo die äussere Handlung bloss oder der „Antrieb eines glücklichen Naturells", sondern der Wille selbst, die Maxime mit dem Sittengesetz, wo das Gute um des Guten willen getan wird, ist echte Sittlichkeit, ist jener unbedingte, in sich selbst gegründete Wert vorhanden. Gerade das ist das Charakteristikum der Moralität gegenüber der Legalität, dass das Gesetz in die Gesinnung aufgenommen wird.

Die Unterscheidung, welche Kant von „pflichtmässiger Handlung" und solcher „aus Pflicht" anstellt, findet ein Analogon bei der Stoa. Hier begegnet uns der Begriff *μέσον καθῆκον* für solche Handlungen, deren äussere Erscheinung dem *τέλειον καθῆκον* gleich ist. Z. B. die Eltern pflegen kann ein moralisch Guter, d. i. ein Weiser, und ein Unweiser (*φαῦλος*) äusserlich auf dieselbe Art. Gleichwohl sind beider Handlungen toto coelo verschieden. Dem Tun des *φαῦλος* fehlt das, wodurch es zum wirklich Pflichtmässigen und moralisch Wertvollen wird: es ist nicht aus der rechten Gesinnung, dem *ὀρθὸς λόγος*, den ja ein Unweiser nicht haben kann, hervorgegangen. Jene *μέσα καθήκοντα* umfassen diejenigen Handlungen, „die in der rein egoistischen Wahl des Naturgemässen und in der Beobachtung der elementaren und allgemein giltigen sittlichen Vorschriften bestehen".[1]) Kant nennt solche Handlungen, die nicht aus dem *ὀρθὸς λόγος* hervorgehen, „legal". Auch bei der Stoa haben diese Handlungen keinen wirklich sittlichen Wert. Zu *τέλεια καθήκοντα*, also um mit Kant zu reden: zu Handlungen der Moralität, werden sie einzig durch den *ὀρθὸς λόγος*, den aber nur, wie gesagt, nach stoischer Lehre ein sittlich vollkommener Charakter, d. i. ein Weiser haben kann. Das eigene Wort für das *τέλειον καθῆκον*, d. i., „Handlung aus Pflicht", ist *κατόρθωμα*;[2]) Cicero sagt recte factum. Wie bei Kant ist auch hier das Charakteristikum die

---

[1]) Bonhöffer, d. Eth. Epiktets S. 193 ff. — Was oben von dem *καθῆκον* gesagt ist, darf nach den Quellen als sicher gelten. Nähere Einzelbestimmungen hier zu geben, fällt einerseits aus dem Rahmen dieser Betrachtung, andererseits ist in diesem — vielleicht schwierigsten — Problem der stoischen Philosophie noch so viel Unklares, dass es m. E. nicht ratsam ist, Ungesichertes zum Vergleich heranzuziehen. Zur Frage: ausser Bonhöffer, Dyroff l. c. 126 ff. Barth l. c. 140 ff. Zeller III 1, 245. 264 (3 A). Stoic. vet. frg. III 491—543.

[2]) Stoic. vet. frg. III 494.

tugendhafte pflichtmässige Gesinnung. Auch dem Stoiker kommt es weniger auf die Tat selbst als auf die Gesinnung an, der sie entspringt: auf den reinen, guten Willen. Seneca sagt: voluntas est quae apud nos ponit officium;[1]) ferner: non quid fiat aut quid detur, sed qua mente.[2]) Kants Äusserungen über den guten Willen sind allbekannt.[3]) Ganz würde Kant Cicero beistimmen, welcher in der Schrift de finibus[4]) den Unterschied zwischen der stoischen und epikureischen Ethik so bestimmt: während der Epikureer bei allem die Lust als Lohn verlangt, sucht und findet der Stoiker im pflichtmässigen Handeln selbst seinen Lohn: „id enim volumus, id contendimus, ut officii fructus sit ipsum officium". Gewiss betonen auch die Stoiker den Wert des reinen Willens — und zwar recht häufig, wie wir hier und besonders aus ihrer Auffassung des Verhältnisses von Tugend und Lust sahen, auch ist gegen die Reinheit dieses Willens nichts einzuwenden, da ja ausdrücklich von allem Egoismus abzusehen geboten wird — gleichwohl ist ein Unterschied zwischen Stoa und Kant: letzterer hat die Idee des reinen Willens bewusst zum Fundament seiner Moral gemacht, was er bei den Stoikern — ohne ihnen ihr Verdienst zu schmälern — doch nur potentiell ist; für Kant hat der reine und gute Wille ungleich höhere Bedeutung, da dieser von aller Empirie losgelöste Wille hier sowohl Inhalt wie Triebfeder des durch seine Allgemeinheit unbedingten moralischen Gesetzes ist. Den kategorischen Imperativ nennt Kant ja geradezu „die Formel eines schlechterdings guten Willens", und „die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze

---

[1]) de ben. II 11, 3. „apud nos" zeigt, dass S. hier im Namen seiner Schule spricht. Officium = κατόρθωμα. Vergl. Bonhöffer d. Eth. Epiktets S. 198.

[2]) de ben I 6,1 und ebenda I 5,2 multum interest inter materiam beneficii et beneficium; itaque nec aurum nec argentum nec quicquam eorum quae pro maximis accipiuntur, beneficium est, sed ipsa tribuentis voluntas. Der Wille, dem die Mittel zur Ausführung fehlen, ist soviel wert, wie die Tat. Was die Tugend zur Tugend und das Laster zum Laster macht, ist einzig die Gesinnung, der Wille: Stob. ecl. II p. 46 (frg. III 2). Diese Bewertung der Gesinnung ist in der philos. Ethik der Griechen aufgekommen; s. Demokrit frg. I 62, 89, 96 (Diels).

[3]) „Grundlegung" S. 10 u. 11 (Vorl.) Kr. d. Urt. 338 (426) „die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens". Ebenda 338 (426) über die Pflichterfüllung.

[4]) II 72.

und der ihnen gemässen Pflichten".[1]) — Darin stimmen Kant und die Stoiker überein, dass die Pflicht eine Forderung der Vernunft im Bruch mit der natürlichen Seite des menschlichen Wesens sei, — wenn die Stoiker das auch nicht so ausgesprochen haben, so leuchtet es doch überall durch; es sei nur daran erinnert, dass sie die Selbstliebe als eine Grundeigenschaft des menschlichen Wesens hinstellten: wie vertragen sich damit die Handlungen echter Moralität, wenn nicht wie oben angegeben? Kant selbst bestätigt unbewusst die stoische Auffassung, wenn er sagt: die menschliche Natur stimmt nur mit Gewalt zum Guten zusammen (Kr. d. Urt. 126 (120)). Und wenn Kant schliesslich die Pflicht definiert als „Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz"[2]), so passt das ganz zur stoischen Lehre: auch hier ist die vollkommene Pflichterfüllung eine Unterwerfung unter das Gesetz, die Bejahung dieses Gesetzes, während seine Verneinung pflichtwidrig ist: *τὸ κατόρθωμά φασι νόμου πρόσταγμα εἶναι, τὸδ' ἁμάρτημα νόμου ἀπόρευγμα.*[3]) Die Übereinstimmung zwischen Kant und der Stoa in der Pflichtenlehre würde — soweit sie bisher dargelegt ist — eine vollkommene sein, wenn die Stoiker nicht jene verhängnisvolle Unterscheidung von Weisen und Unweisen zu Grunde gelegt hätten. Sie sagen nämlich: nur die Pflichterfüllung des Weisen kann eine vollkommene, ein *κατόρθωμα* sein, wie denn überhaupt alle seine Pflichterfüllungen solch' vollkommene sind, da er ja im unverlierbaren Besitz der Tugend ist.[4]) Dagegen sind alle Handlungen des Unweisen, die *μέσα καθήκοντα*, ohne sittlichen Charakter, „legal"; Moralität schliessen nur die Handlungen des Weisen ein. Hier aber tritt Kant der stoischen Lehre ganz entschieden entgegen, wenn er sagt: „was Pflicht ist, bietet sich jedermann von selbst dar".[5]) Dazu braucht man kein Weiser zu sein, keine philosophische Bildung zu haben. Und an einer anderen Stelle[6]): „Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die

---

[1]) Kr. d. pr. V. Lehrsatz IV., S. 13.

[2]) Grundleg. S. 18.

[3]) Plut. de Stoic. rep. c. 11 (Stoic. vet. frg. vol. III 520.)

[4]) Stoic. vet frg. III 557—566, Überschrift: sapiens omnes res bene gerit. —

[5]) Kr. d. pr. V. 48.

[6]) Kl. Schr. IV. 219 ff.

ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen". Endlich, Kants berühmte Apostrophe an die Pflicht[1]), in der seine Auffassung noch einmal zusammengedrängt ist.

Wir haben hier bedeutende Ähnlichkeiten in der Auffassung der Pflicht zwischen Kant und der Stoa gesehen, dabei darf man jedoch nicht vergessen, dass wir es bei Kant mit einer wissenschaftlich fundierten Darlegung zu tun haben, während bei der Stoa doch nur trotz der aufgezeigten Übereinstimmungen Ansätze zu einer wissenschaftlichen Ansicht vorhanden sind, die wir — nicht zum Nachteil der Alten — als Ahnungen des Richtigen bezeichnen dürfen. Zur wissenschaftlichen Erkenntnis des reinen Willens und der Pflicht — das kann man wohl behaupten – sind auch die Stoiker noch nicht vorgedrungen.

Kants Einteilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene.

Dass Kant in der Pflichtenlehre Anregung von der Stoa erhalten hat, ist bei seiner nicht anzuzweifelnden Kenntnis der römischen Schriftsteller wahrscheinlich, wenn auch nicht so ohne weiteres entscheidbar ist, wie weit sie geht. Offenbar aber scheint Kants Abhängigkeit bei der äusseren Einteilung und Nominierung der Pflichten zu sein. Diese beruht nun auf einem Missverständnis, das, wie Barth[2]) meint, vielleicht durch Garves Übersetzung von Ciceros Schrift de officiis infolge der dort sich findenden unrichtigen Auffassung der stoischen Lehre in Kants Darstellung geraten ist. Zur Klarlegung sei die grundsätzliche Einteilung der Stoiker kurz wiederholt: es gibt *μέσα καθήκοντα* und *τέλεια καθήκοντα* d. i. *κατορθώματα*. Der Weise wie der Unweise kann gewisse Handlungen für „zweckmässig und geboten" erachten, „jeder aber in seiner Art": der Weise von sittlichen, der Unweise von nicht-sittlichen Grundsätzen aus; so ist die Handlung des Weisen, die äusserlich mit der des Unweisen identisch ist, immer ein *τέλειον καθῆκον* oder *κατόρθωμα*, die des Unweisen immer ein *μέσον καθῆκον*; die Pflicht ist immer dieselbe, nur ist der innere Wert der Ausführung infolge der sittlichen Beschaffenheit der Ausführenden wesensverschieden. Davon aber sagen die Stoiker nichts, dass die Beobachtung oder Versäumung irgend welcher

---

[1]) Kr. d. pr. V. 111.

[2]) l. c. p. 299/300.

officia von weiter oder enger Verbindlichkeit sei und dass es sittlich indifferente Handlungen gebe[1]). Übrigens lehnt auch Kant, um das gleich hier einzufügen, indifferente Handlungen ab; in der „Religion“ S. 21 (9) heisst es: „Es liegt der Sittenlehre . . . viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen — adiaphora — noch in menschlichen Charakteren, solange es möglich ist, einzuräumen; weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit zu verlieren“. — Wenn nun Cicero von den *μέσα καθήκοντα* sagt: haec enim officia . . . media Stoici appellant, ea . . late patent[2]), so hat er hier gewaltig geirrt. Diese falsche Nominierung hat Kant übernommen, indem er von enger und weiter Verbindlichkeit der Pflichten, oder, wie er auch sagt, von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten spricht[3]). Und zwar bringt er diese Nominierung zweimal: zum ersten bei der Einteilung der Pflichten in Rechts- und Tugendpflichten; erstere sind solche von enger Verbindlichkeit oder vollkommene; denn, da ein Gesetz eine Handlung gebietet, so ist der Befolgung kein Spielraum gelassen; die Pflicht muss unter allen Umständen erfüllt werden. Die Tugendpflichten aber sind von weiter Verbindlichkeit oder unvollkommene; denn hier findet „keine äussere Gesetzgebung“ statt, das „Pflichtgesetz“ ist „nicht für Handlungen, sondern bloss für die Maximen der Handlungen gegeben“,[4]) so ist der Befolgung ein Spielraum gelassen für die freie Willkür. — Zum zweiten Mal kehrt diese Benennung wieder bei der Einteilung der Tugendpflichten: hier gibt es wieder solche von weiter und enger Verbindlichkeit, d. h. vollkommene und unvollkommene. Diese sind äusserlich dadurch von einander verschieden, dass sich die Maxime für die ersteren als prohibitives, für die unvollkommenen als präzeptives Gesetz aussprechen lässt. Barth nennt mit Recht diese Nominierung „wenig glücklich“, und Schleiermacher[5]) nennt die Bezeichnung „unvollkommene Pflichten“ geradezu eine „Ver-

---

[1]) Bonhöffer, d. Eth. Epikt. 208—214.

[2]) de off. III 3, 14. Dazu de fin. III 58 u. acad. I 36. Auch Zellers Deutung des *καθῆκον* als bedingter und das *κατόρθωμα* als unbedingter Pflicht ist abzulehnen.

[3]) Metaphys. d. Sitt. S. 46 (240), Tugendlehre Einl. II. u. III, S. 221—232 (382 ff.).

[4]) Metaphys. 254 (410).

[5]) Grundl. e. Kr. aller bish. Sittenl. 136.

fälschung des Pflichtbegriffs". Barth hat Recht: „Vollkommen, d. h. jederzeit gültig und ausnahmslos sind alle Pflichten; nur ihre Ausübung wird vollkommen oder unvollkommen sein, weil bedingt durch verschiedene Möglichkeiten und Hindernisse, die das Leben bietet".[1])

§ 6. Das Gewissen und der intelligibele Charakter.

Es ist wiederum ein Verdienst der Stoiker, den Begriff des Gewissens mit voller Klarheit festgestellt zu haben. Wir begegnen in ihrer und der kantischen Auffassung einer wunderbaren Übereinstimmung; ja, es wird sich sogar zeigen, dass die Stoa eine nicht unbedeutende Vorarbeit zu Kants Unterscheidung des empirischen und intelligibeln Charakters geleistet hat. Ob aber Kant diese Lehre der Stoa in ihren Einzelheiten bekannt war und er irgendwie hier abhängig ist, das zu behaupten, wollen wir nicht wagen. Jedenfalls aber nimmt er hier nicht Stellung zur Stoa; gleichwohl ist auch hier eine vergleichende Betrachtung naheliegend, und wenn nicht für Kant, so doch für die Beurteilung der stoischen Ethik von Belang. Übrigens wird eine Betrachtung der Stellung Kants zur Geschichte letzten Endes nicht allein bei den von Kant selbst unter Nennung des Namens aufgenommenen Stellen stehen bleiben. — *Τοῦτο δέ σοι καὶ λέγει τις, ὅτι ἴσην ἔχεις δύναμιν τῷ Διί; ἀλλ᾽οὖν οὐδὲν ἧττον καὶ ἐπίτροπον παρέστηκεν τὸν ἑκάστου δαίμονα καί παρέδωκεν φυλάσσειν αὐτὸν αὐτῷ καὶ τοῦτον ἀκοίμητον καὶ ἀπαραλόγιστον.* Diese Worte Epiktets[2]) bedeuten: „Zeus stellte jedem seinen Daimon als Vormund an die Seite und übergab ihm diesen zur Bewachung, einen nie schlafenden und nie betrügenden Hüter." Dieser nie betrügende, nie irrende Richter ist das Gewissen; es ist der in jedem Menschen lokalisierte Gott, der *ἐπόπτης τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων*[3]). Seneca sagt davon: „prope est a te deus, tecum est, intus est . . . sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos".[4]) Dieser Daimon, das Gewissen, ist aber nicht nur

---

[1]) Stoa S. 299.
[2]) I. 14, 11—12.
[3]) Diog. L. VII. 15 (Stoic. vet. frg. III, 1102) Chrysipp.
[4]) ep. 41, 21, auch § 2.

Hüter und Richter, er ist auch Mahner und Berater.[1]) Dieser, besonders von den — Kant wohl bekannten — römischen Vertretern der Stoa ausgebauten Lehre stimmt Kant fast aufs Wort bei. Auch er sagt: „Jeder Mensch als sittliches Wesen hat ein solches (Gewissen) ursprünglich in sieh".[2]) Es ist also nicht „etwas Erwerbliches", sondern „angeboren": „nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt". Auch Epiktet sagt davon *ἔμφυτος*. Ebenso ist es bei Kant der „innere Richter", welcher nie irrt: „ein irrendes Gewissen" ist „ein Unding". Ihm entgeht nichts, es schläft nicht, sondern „spricht . . . unwillkürlich und unvermeidlich",[3]) und „beobachtet und bedroht" und „hält im Respekt".[4])

Gerade Kants Vergleich des Gewissens mit dem innern Richter ist sehr instruktiv für die Erfassung des intelligibeln Charakters; in dem Gewissen ist die Lehre vom empirischen und intelligibeln Charakter verankert. Verfolgen wir Kants Vergleich, um dann die Parallele von der Stoa aus zu ziehen. Kant also sagt: „Das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen") ist das Gewissen".[5]) Wer ist nun vor diesem „inneren Gerichtshofe" der Angeklagte und wer der Anklagende? „Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin ebenderselbe Mensch (numero idem); aber als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetze untertan ist, das er sich selbst gibt (homo noumenon), ist er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus) . . zu betrachten".[6]) So ist also der Mensch als „zwiefache Persönlichkeit" als „doppeltes Selbst" zu denken.

Wenn wir bei Diogenes Laertius[7]) die Anekdote des Kleanthes lesen, der zu einem mit sich selbst Sprechenden gesagt haben

---

[1]) Die Lehre vom Gewissen ist in der Stoa besonders von den jüngern Vertretern ausgebildet worden; doch auf den von der alten Stoa gelegten Grundlagen. Über die sich dort schon findende Identifizierung des Daimon mit der Vernunft vergl. Bonhöffer, Epiktet u. die Stoa S. 83. Zum Ganzen auch M. Aurel III 3; 6, 7.

[2]) Tugendl. Einl. XIII b (S. 242); § 13 (S. 290).

[3]) Ebenda 243 (401).

[4]) Ebenda 290 (438). Auch Kr. d. pr. V. 126 (98).

[5]) Tugendl. § 13, S. 289.

[6]) ebenda S. 290 A.

[7]) VII, 174.

soll: *οὐ φαύλῳ ἀνθρώπῳ λαλεῖς*, so haben wir hier in der Tat ein Seitenstück zu obiger Ansicht Kants; denn Kleanthes meinte offenbar jenes bessere, „transzendente" Ich des Betreffenden. Der Mensch tritt innerlich — sozusagen — aus sich heraus und teilt seine Persönlichkeit. Das Gewissen, der Daimon, stellt die urbildliche ideale Persönlichkeit gegenüber der empirischen dar; jene ist das raumlose, transzendente Ich — um mich Bönhoffers Worte zu bedienen —, dem ein anderes im Raume gegenüber steht. Der Mensch, sagen die Stoiker, hat die Aufgabe, die empirische Persönlichkeit der idealen — sagen wir mit Kant: dem intelligibeln Charakter — immer mehr anzugleichen. So sagt Epiktet: *θέλησον ἀρέσαι αὐτός ποτε σεαυτῷ, θέλησον καλὸς φανῆναι τῷ θεῷ. ἐπιθύμησον καθαρὸς μετὰ καθαροῦ σεαυτοῦ γενέσθαι καὶ μετὰ τοῦ θεοῦ.*[1]) So ist also nicht nur in der Auffassung des Gewissens zwischen Kant und den Alten Übereinstimmung, sondern es zeigte sich, dass Kant von der Stoa in seiner wichtigen Unterscheidung des empirischen und intelligibeln Charakters in durchaus vernünftiger Weise vorgearbeitet ist, und besonders lobend ist hervorzuheben, dass die Stoiker den richtigen Ausgangspunkt gewählt haben: wie Kant bauten sie auf dem Gewissen auf.

§ 7. Die Tugendlehre.

„Die alten Moralphilosophen", sagt Kant in der Religion,[2]) haben so ziemlich alles erschöpft, „was über die Tugend gesagt werden kann." Die Bestimmung der Tugend und ihres Verhältnisses zu dem höchsten Gut usw. nennt Fries[3]) mit Recht „die allen Griechen gemeinschaftliche Aufgabe der Ethik". Dass Kant aber hier besonders an die Stoiker dachte, wird sich in der folgenden Erörterung ergeben. Es dürfte übrigens schon klar sein aus der Erwägung, dass Kant nicht allzu viel von griechischen Philosophen gelesen hatte, dass ihm aber die Römer, die ja stark von der Stoa beeinflusst sind (Cicero, Seneca), recht bekannt waren. — In einem besondern und, wie sich zeigen wird, zutreffenden Urteil äussert Kant sich über die stoische Tugendlehre

---

[1]) II, 18, 19, ferner über die Trennung der Persönlichkeit: II 8, 21. IV 12, 12. 6, 9. 9, 13. Bonhöffer Epiktet u. d. Stoa S. 83 ff. M. Aurel II, 13. III, 12, 16. VIII, 45.

[2]) 24 (13) A.

[3]) Joh. Jak. Fries, Beiträge zur Geschichte d. Philos. 1. Heft, S. 31, 1819.

in der Kr. d. pr. V.:[1]) „Vielleicht könnte der Ausdruck Tugend, womit der Stoiker auch grossen Staat trieb, besser (als Weisheit) das Charakteristische seiner Schule bezeichnen". Dass wir bei der Stoa eine eingehende Tugendlehre erwarten dürfen, geht schon aus der Aufgabe hervor, die der Tugend in dem ethischen Imperativ und als Bedingung — besser Inbegriff — des höchsten Guts gestellt ist.

Kants Stellung zur stoischen Tugendlehre sei von einer besonders geeigneten Stelle der Metaphysik der Sitten[2]) aus entwickelt: „Dass sie (die Tugend) könne und müsse gelehrt werden, folgt schon daraus, dass sie nicht angeboren ist; die Tugendlehre ist also eine Doktrin. Weil aber durch die blosse Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu sein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker hiermit nur, die Tugend könne nicht durch blosse Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paraenetisch) gelehrt, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des innern Feindes im Menschen (asketisch) kultiviert, geübt werden; denn man kann nicht alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat, wozu aber freilich die Entschliessung auf einmal vollständig genommen werden muss, weil die Gesinnung (animus) sonst bei einer Kapitulation mit dem Laster, um es allmählich zu verlassen, an sich unlauter und selbst lasterhaft sein (würde 2. A), mithin auch keine Tugend, (als die auf einem einzigen Prinzip beruht) hervorbringen könnte".

Kant beschäftigt sich an dieser Stelle mit dem in der griechischen Ethik von Sokrates an immer wieder behandelten Thema der Lehrbarkeit der Tugend. Die stoische Auffassung wird hier von Kant erklärt und gerechtfertigt. Die Stoiker behaupteten die Lehrbarkeit der Tugend — hier sind sie noch in sokratischen Bahnen —: *διδακτὴν εἶναι αὐτὴν καὶ Χρύσιππος . . . φησί.*[3]) Kant pflichtet ihnen darin bei, wie besonders aus dem Anfang obiger Stelle zu ersehen ist, wo er von der Tugendlehre als einer „Doktrin" spricht, von ihrer doktrinalen Methode und Technik.[4]) Damit hat Kant, ohne es eigens zu sagen, der Stoa Recht ge-

[1]) 13 (11) A.

[2]) § 49, S. 341 (477).

[3]) Diog. L. VII, 91.

[4]) Metaphys. d. Sitt. 342 (478) und 344 (479) „experimentelle Mittel".

geben in ihrer intellektualistischen Bestimmung der Tugend: *κοινῶς δὲ ἅπαντες οὗτοι* (scil. Zeno, Aristo, Chrysipp) *τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσίν τινα καὶ δύναμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου*;[1]) ebenso Seneca: virtus non aliud quam recta ratio.[2]) Bei Kant ist aber die Betonung des intellektualistischen Momentes nicht so scharf wie bei der Stoa — dass sie da ist, geht aus der Anerkennung der Lehrbarkeit hervor. Diese Anerkennung der Lehrbarkeit gründet Kant in Übereinstimmung mit der Stoa auf der Tatsache, dass die Tugend nicht angeboren ist. Kant spricht das nicht nur in obigem Zitat aus. Eine schon einmal angeführte Stelle aus der Kr. d. Urt.[3]) zeigt seine Ansicht besonders deutlich: die menschliche Natur stimmt nicht von selbst, sondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit antut, zum Guten zusammen. Dasselbe spricht die Stoa aus: *ὁ θεὸς ἀρετὴν μὲν οὐ δίδωσιν ἀνθρώποις, ἀλλὰ τὸ καλὸν αὐθαίρετόν ἐστιν*;[4]) und: *οὐ γὰρ φύσει, μαθήσει δὲ οἱ καλοὶ κἀγαθοὶ γίγνονται.*[5]) Kant hat durch seine Interpretation der stoischen Lehre an obiger Stelle klar ausgesprochen, dass Tugend durch Lehre allein noch nicht erlangt wird; es muss hinzukommen die Übung und Betätigung. Das intellektualistische Moment ist zu ergänzen durch ein voluntaristisches. Den Willen hat Kant in seinen Tugenddefinitionen besonders hervorgehoben, viel mehr als die Stoa. Er definiert z. B.: „Tugend ist die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht".[6]) Es findet sich zwar bei den Stoikern keine Definition, die dem Willensmoment so viel Raum gibt, gleichwohl ist Kants Interpretation richtig, sie wird ergänzt durch eine andere Stelle in der Metaphysik der Sitten 351 (484): „Die Kultur der Tugend hat in Ansehung des Prinzips der rüstigen, mutigen und wackeren Tugendübung den Wahlspruch der Stoiker: Gewöhne dich die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die ebenso überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren: sustine et abstine. Hier ist der dem Willen gebührende Anteil auch von

---

[1]) Stoic. vet. frg. vol. II 197 ff.

[2]) Epist. 66, 32; ähnlich 76,9. Cicero acad. I 10, 38 (Zeno) omnes (virtutes) in ratione ponebat. Tuscul. IV 34 virtus recta ratio.

[3]) 126 (120).

[4]) Stoic. vet. frg. III 225.

[5]) III 225.

[6]) Metaphys. d. Sitt. 249 (405).

der Stoa hervorgehoben.[1]) Auch die Stoiker sind nicht einseitig bei ihrem technischen Intellektualismus stehen geblieben, da sie erkannten, dass Tugend nicht sowohl ein Sein als ein Tun bedeute, dass zum Wissen die praktische Betätigung, das πράττειν, kommen müsse, um die Tugend zu vollenden. Wenn Seneca sagt: pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione: et discas oportet et quod didicisti agendo confirmas[2]), so liegt dieser Gleichstellung der διδασκαλία mit der ἄσκησις das Bewusstsein zu Grunde, dass Neigungen durch Lehre allein nicht besiegt werden.[3]) Das tugendhafte Handeln muss zwar auf Erkenntnis gegründet sein, aber sein Ziel finden in dem durch den Willen bestimmten Wirken. Dass also auch dem Stoiker neben jenem ἀρετή — φρόνησις, ἐπιστήμη auch jenes andere ἀρετή — προαίρεσις gilt, dass demnach Kants Erklärung zutreffend ist, erhellt auch noch aus einer Definition, die Plutarch gibt: οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ τὴν ἀρετὴν τίθενται ἐν τῇ ἀπαθείᾳ.[4]) Apathie erlangt man aber nicht durch Wissen allein, sondern vor allem durch willensstarkes Handeln und Selbstbeherrschung. Und in dieser Fassung der Apathie pflichtet Kant der Stoa bei; er nennt sie Stärke und notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit der Tugend. Diese Apathie, sagt Kant, ist durchaus gerechtfertigt und diese Affektlosigkeit nennt er zum Unterschiede von der zu verwerfenden Indifferenz — welche eine Schwäche ist — „moralische Apathie".[5]) Diese bezeichnet er als einen ganz richtigen und erhabenen moralischen Grundsatz der stoischen Schule.[6]) Kant tritt hier als Verteidiger der stoischen Lehre auf, denn diese Apathie war durch die falsche Auffassung — sie sei „Fühllosigkeit" — „in übeln Ruf gekommen".[7])

Der Tugend Einheit und Vielheit. „Die alten Moralphilosophen, die so ziemlich alles erschöpften, was über die Tugend gesagt werden kann," haben die Frage nicht unberührt gelassen, „ob es mehr als eine Tugend gebe". Dies wurde von

---

[1]) Kant führt dies sustine et abstine noch einmal im Streit der Fakultäten an (S. 147 Vorländer).

[2]) ep. 94, 47.

[3]) Seneca ep. 18,5. Epiktet I 15,8. Bonhöffer l. c. II 147. Barth l. c. 159.

[4]) Vit. Hom. 134.

[5]) Methaphys. d. Sitt. 253 (408).

[6]) Anthorp. § 75 S. 186 (Vorländer), weiter darüber S. 187.

[7]) Metaphys. d. Sitt. 252/3 (408).

ihnen, so fährt Kant an dieser Stelle in der „Religion“ [1]) fort, „mit rigoristischer Bestimmtheit verneint, und das mit Recht; denn sie betrachteten die Tugend an sich in der Idee der Vernunft (wie der Mensch sein soll). Wenn man dieses moralische Wesen aber, den Menschen in der Erscheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen lässt, sittlich beurteilen will, so kann man“ die angeführte Frage „bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf dem Wege der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gericht), sondern nach empirischem Massstabe (von einem menschlichen Richter) beurteilt“. Wir haben oben bereits gesagt, dass wir diese Stelle nicht zum wenigsten auf die Stoa beziehen; hierin werden wir nun noch bestärkt durch einen Ausspruch Kants, der uns zeigt, dass er die stoische Lehre von der Einheit der Tugend kannte; während er an obiger Stelle diese Lehre verteidigt und sich mit ihr in zustimmender Weise auseinander setzt, verwirft er diese Auffassung der Stoa in der Metaphys. d. Sitt. 248 (405) wieder; ohne zwar die Stoiker namhaft zu machen, weist er die Ansicht zurück: „Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster“. Ehe wir die beiderseitige Lehre weiter verfolgen, sei der Widerspruch der beiden Stellen aufgeklärt. In der „Religion innerhalb“, die im Jahre 1793 herauskam, unterscheidet Kant zwischen einer virtus phaenomenon und virtus noumenon; diese Unterscheidung liegt dem ersten Zitat zu Grunde. Danach ist unter der einen Tugend die virtus noumenon zu verstehen; bei ihr handelt es sich — wie beim intelligibeln Charakter — um eine einmalige, einzige Entschliessung, wozu nichts in der menschlichen und sinnlichen Natur helfen kann; beim Menschen „in der Erscheinung“ kann man aber von einer Mehrheit der Tugenden reden. Diese Unterscheidung ist in der im Jahre 1797 erschienenen Metaphysik der Sitten wieder aufgegeben. So scheint sich mir der Widerspruch zu erklären. Wir wollen nun zeigen, dass Kant trotzdem der Stoa recht nahe steht, und zwar werden wir uns dabei nicht an die Religion, sondern an die Metaphysik der Sitten halten. Zwei Äusserungen Kants seien angeführt: „die Tugend als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist wie alles Formale bloss eine und dieselbe“.[2]) Ferner: es gibt „in der Idee (objektiv) nur eine Tugend (als

[1]) 24 (13) A.

[2]) Metaphys. d. Sitt. 237 (395).

sittliche Stärke der Maximen)".[1]) Die Stoiker begründen ebenfalls die Einheit: *νομίσας οὖν ὁ Ἀρίστων μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς δύναμιν, ᾗ λογιζόμεθα, καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔθετο μίαν.*[2]) Wir sehen, dass Kant mit den Stoikern in der Annahme der Einheit übereinstimmt; doch der Ausgangspunkt beider ist verschieden: die Stoa gründet die Einheit auf der Vernunft — also intellektualistisch —, Kant auf der sittlichen Stärke der Maximen, also mehr voluntaristisch. — Wollen nun Kant und die Stoiker damit jene Menge der populären Tugendbegriffe leugnen? durchaus nicht. Ohne auf die Stoiker namentlich Bezug zu nehmen, stimmt Kant auch in der Bestimmung des Verhältnisses der Tugend zu den Tugenden mit ihnen überein. Aristo hat das Verhältnis genau bestimmt: *ἑνὶ δὲ λόγῳ γινώσκουσα ἡ μὲν ψυχὴ χωρὶς τοῦ πράττειν τἀγαθά τε καὶ κακὰ σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη, πρὸς δὲ τὰς πράξεις ἀφικνουμένη τὰ κατὰ τὸν βίον, ὀνόματα πλείω λαμβάνει τὰ προειρημένα, φρόνησίς τε καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καλουμένη,*[3]) Die Tugend an sich ist nur eine, die *ἐπιστήμη* oder *σοφία*, wenn wir von mehreren Tugenden reden, so wollen wir damit bloss die Verschiedenheit der Gegenstände bezeichnen, an denen jene Einheit sich betätigt; hierbei nimmt jene Eine nur verschiedene Namen an. Kant spricht sich ähnlich aus: „was die Vollkommenheit als moralischen Zweck betrifft, so gibt es zwar in der Idee (objektiv) nur eine Tugend . . .; in der Tat (subjektiv) aber eine Menge derselben von heterogener Beschaffenheit".[4]) Ferner: „eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken — wie es denn unvermeidlich ist — ist nichts anderes als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem eigenen Prinzip der Tugend geleitet wird".[5])

---

[1]) Ebenda 301/2 (447).

[2]) Galenus de H. et Plat. decr. VII 2. Stoic. vet. frg. I 374 ff., III 255 ff.

[3]) Stoic. vet. frg. III 256. Bei Zeno war die *φρόνησις* die eine Tugend. Die einzelnen Tugenden stellte er als deren Anwendung auf verschiedene Aufgaben dar. Dyroff l. c. 73. Über die Zahl der abgeleiteten Tugenden waren die Stoiker nicht einer Meinung, Seneca nimmt z. B. ausser der bekannten Vier-Zahl noch eine Reihe anderer an. Zur ganzen Frage ausser den angegebenen Fragmenten: Zeller III 1, 223 (2 A.), Dyroff l. c. 70 ff, Barth l. c. 161.

[4]) Metaphys. d. Sitt. 301/2 (447).

[5]) ebenda 250 (406). Dazu ebenda 237 (395).

Aus der Zahl der abgeleiteten Tugenden sei nur die Wahrheitsliebe herausgehoben, und zwar deshalb, weil Kant den Stoikern wegen der Verurteilung jeder Lüge seine Anerkennung ausspricht. In der Kritik d. pr. V. S. 79 (60) heisst es: „Man mochte immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dass du etwas Böses (κακόν, malum) seist! er hatte doch recht. Ein Übel war es, das fühlte er, das verriet sein Geschrei; aber, dass ihm dadurch etwas Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Wert seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Wert seines Zustandes. Eine einzige Lüge, deren er sich bewusst gewesen wäre, hätte seinen Mut niederschlagen müssen; aber der Schmerz diente nur zur Veranlassung, ihn zu heben, wenn er sich bewusst war, dass er ihn durch keine ungerechte Handlung verschuldet und sich dadurch strafwürdig gemacht habe“.[1]) Dies Lob bedarf keines Kommentars; es sei nur noch eine Stelle aus der Met. d. Sitt. 277 (429) zur Ergänzung angeführt: „Die grösste Verletzung des Menschen gegen sich selbst ist die Lüge“. — Ohne auf die Stoiker Bezug zu nehmen, äussert Kant sich in durchaus stoischer Weise über den Wert der Gerechtigkeit, die bei den Stoikern eine der vier Kardinaltugenden war und von Seneca sogar als pulcherrima virtus[2]) bezeichnet wird: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben“.[3]) In derselben Schrift zitiert Kant: „fiat iustitia, pereat mundus“. Der Urheber dieses Wortes ist mir nicht bekannt bisher, aber ein Stoiker könnte es gewesen sein.

Wir kommen nun zu einem Punkte, in dem die Differenz zwischen Kant und der Stoa offensichtlich ist; die Stoiker werden hier von Kant namentlich kritisiert; es handelt sich um die Auffassung der Erreichbarkeit der Tugend. Bevor wir Kants historisch durchaus treffende Kritik anführen, sei die stoische Ansicht kurz dargelegt. Die Tugend unterscheidet sich von den mittleren Dingen durch die Konstanz, die jenen abgeht. Sie ist

---

[1]) Vergl. dazu „Verkündig. e. nahen Abschlusses e. Traktats zum ewigen Frieden i. d. Phil.“ S. 31 (Vorländer): Posidonius philosophiert über den Satz: „dass der Schmerz nichts Böses sei“. Dazu führt Kant selbst seine Quelle an: Cicero, Tusc. quaest. lib. 2 sect. 61.

[2]) ep. 113, 31.

[3]) Zum ewigen Frieden 47 (Kehrbach).

eine vollendete Beschaffenheit — τελεία ἕξις —, somit kann ihr eine Unvollkommenheit, wie sie in der Annahme einer Steigerungs- oder Verminderungsfähigkeit gegeben wäre, nicht zukommen; man kann sie nicht teilweise haben oder nicht haben, tugendhaft oder lasterhaft, ein Weiser oder Unweiser sein: ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ.[1]) Der Mensch — aber nur als Weiser — kann also die Tugend voll und ganz erreichen. Wir kennen bereits Kants Kritik des stoischen Weisen. Der Anfang dieser Kritik bezieht sich auf diese Lehre der Erreichbarkeit der Tugend: „Die Stoiker hatten . . . die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber indem sie den Grad derselben . . . als in diesem Leben völlig erreichbar vorstellten, . . . das moralische Vermögen des Menschen unter dem Namen eines Weisen über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt und etwas, das aller Menschenkenntnis widerspricht, angenommen“. Kant glaubt es unbedingt verneinen zu müssen, dass der Mensch in der Endlichkeit je die Tugend vollkommen erringen kann: „Tugend, das Höchste, . . . was endliche pr. Vernunft bewirken kann, . . . als natürlich erworbenes Vermögen“ kann „nie vollendet sein, . . . weil die Sicherheit in solchem Falle niemals apodiktische Gewissheit wird“.[2]) Der Mensch, heisst es in der Religion,[3]) kann nur auf dem Wege der Tugend fortschreiten[4]), — das Ziel aber er-

---

[1]) Stoic. vet. frg. I 566. III. 524—543. Dieser schroffe Unterschied besteht nur formell; es gibt auch bei den Stoikern eine Mittelstufe zwischen Guten und Schlechten, Weisen und Unweisen: die προκόπτοντες, die Fortschreitenden. Diese — Chrysipp nahm mehrere Grade an, und Seneca stuft sie in 3 Klassen ab — werden aber doch noch nicht den Guten zugezählt: sie können bis an die Pforten der Seligkeit gelangen. — Sonderbar muss uns die Lehre der Stoa von dem Umschlag — μεταβολή — aus dem Laster in die Tugend erscheinen; es ist ein momentaner Akt: bis dahin ist der Mensch eben noch nicht tugendhaft im eigentlichen Sinne, nach diesem Umschlag aber im Vollbesitz der Tugend. So ist also streng genommen ein Gradunterschied ausgeschlossen. Dyroff meint, die alten Stoiker hätten sich diesen Umschlag nicht so abrupt gedacht (197 ff.). Barth l. c. 186. Eine Parallele zu der stoischen Lehre von der μεταβολή finden wir bei Kant in seiner Lehre von der Wiedergeburt, die er eine Art „Revolution in der Gesinnung“ nennt, Religion 51 (54), wo es sich um die virtus noumenon handelt. Ähnlich Anthropologie 238 (294).

[2]) Kr. d. pr. V. 43 (33).

[3]) 52 (55).

[4]) Dazu Metaphys. d. Sitt. 254 (409) „Die Tugend ist immer im Fortschreiten . . . niemals Ruhe und Stillstand setzen kann“.

reicht er in diesem Leben nicht mehr. Auf dieser Einsicht begründete Kant dann das Postulat der Unsterblichkeit.

Zum Schluss dieses Abschnittes seien noch zwei Stellen angeführt, die eine Übereinstimmung Kants mit der Stoa zeigen, ohne dass Kant dabei die alten Philosophen besonders erwähnt. Das Zitat über die praktische Weisheit, welches wir wegen der stoischen Prädikate anzogen, schliesst so: „In ihrem Besitz (d. pr. Weisheit) ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König usw. und kann weder durch Zufall noch Schicksal einbüssen: weil er sich selbst besitzt und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann".[1]) Gerade die Lehre von der Unverlierbarkeit der Tugend ist eine Forderung und ein Charakteristikum des stoischen Systems[2]). Dieser Punkt wird dann auch viel eingehender behandelt als bei Kant. Es war eine berühmte Streitfrage bei den Stoikern, ob die Tugend durch Rausch oder Geistesstörung verlierbar sei[3]). Im allgemeinen herrscht bei ihnen die Ansicht vor, dass es dem freien Belieben des Menschen nicht anheim gegeben ist, die Tugend wieder wegzuwerfen; sie ist sozusagen ein character indelebilis: ihr Verlust findet nur statt zusammen mit dem Verluste der ganzen vernünftigen Beschaffenheit[4]). So scharf wie bei der Stoa ist diese Lehre bei Kant nicht formuliert; ausser der angeführten Stelle ist mir keine gegenwärtig[5]).

Die Autarkie der Tugend. Wenn die Stoiker sagen, die Tugend sei ein um ihrer selbst willen zu erstrebendes Gut und der Lohn der Guten, d. i. die tugendhafte Handlung liege unmittelbar in ihrer inneren Beschaffenheit[6]), so pflichtet Kant ihnen,

---

[1]) Metaph. d. Sitt. 249 (405).

[2]) Dyroff. l. c. 65—70.

[3]) Kleanthes behauptete, der Weise behalte auch im Rausche die Tugend, worin Chrysipp ihm nicht beipflichtet (frg. III. 238. 239), wohl aber Epiktet (I. 18, 23. II. 17, 33, III. 2, 5) und scheinbar auch Seneca ep. 50, 8 semel traditi nobis boni perpetua possessio est: non dediscitur virtus. ep. 113, 8 desinere virtutes non possunt. Weitere Angaben bei Dyroff 65 u. 66; Bonhöffer, Epiktet u. d. Stoa 25.

[4]) Simpl. in categ. Arist. 86 b. 27.

[5]) Sollte Kant bei der Behauptung der Unverlierbarkeit nicht an die virtus noumenon gedacht haben?

[6]) Diog. L. III 89 *τήν τε ἀρετὴν . . . δι' αὐτὴν εἶναι αἱρετήν.* VII 127. Dazu Stoic. vet. frg. III 38—48. Augustinus contra acad. III 7, 16 honestatem . . . suo splendore ad se animos ducere, nullo prorsus commodo extrinsecus posito et quasi lenocinante mercede.

ohne auf sie Bezug zu nehmen, darin durchaus bei, wenn er erklärt: „Dass die Tugend ihr eigener Zweck und bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sei".[1]) Ferner: „Tugend . . . muss für sich selbst, sowie sie ihr eigener Zweck, ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden".[2]) Auch in der Auffassung des Verhältnisses der Freude zur Tugend stimmt Kant mit der Stoa überein. Da der Lohn der Tugend in ihr selbst liegt, so ist die Freude, sagt Kant, die der sittlich Handelnde über sein Tun empfindet, nur Folge, Begleiterscheinung des letzteren, „kein Richtmass, sondern subjektive Wirkung. Sie soll zwar „bestmöglichst kultiviert", darf aber niemals als Grund unterlegt werden: da sonst das Gesetz gleichsam wie durch eine falsche Folie herabgesetzt und verunstaltet[3]), die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigt würde".[4]) Der „Frohsinn" begleitet die Tugend.[5]) Dieselben Gedanken begegnen uns bei der Stoa. Auch hier darf die Freude — *χαρὰ* wird in Verbindung mit der Tugend gebraucht — über die sittliche Vortrefflichkeit nicht der Zweck, sondern nur eine natürliche Folge der tugendhaften Tätigkeit sein, wenn nicht der selbständige Wert der Tugend Not leiden soll: *ἐπιγεννήματα δὲ τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια,*[6]) und Seneca bringt einen schönen Vergleich: „Wie auf dem Felde, das nur für die Saat gepflügt wurde, einige Blumen zwischen den Halmen wachsen, so erwächst uns ohne Absicht als „Nebenerfolg" die Lust aus der Tugend".[7]) Kants Urteil über die alten Moralphilosophen und das über die Tugendlehre der Stoiker, die wir beide im Eingang dieses Abschnittes anführten, dürften sich gerade durch die Parallel-Erörterung als zu recht bestehend erwiesen haben.

---

[1]) Met. d. Sitt. 239 (396), ebenda 232 (391) u. 214 (377).

[2]) Ebenda 249—250 (406). Kant erscheint nach Religion 52 (56) noch strenger als die Stoiker zu sein, da er auch die Bewunderung tugendhafter Handlungen als überflüssig erklärt. Die Bewunderung ist ihm eine Abstimmung des Gefühls für Pflicht.

[3]) Grundl. 91 (460), Kr. d. pr. V. 150 (117).

[4]) Kr. d. pr. V. 114 (88).

[5]) Met. d. Sitt. 351 (485) Religion 22 A.

[6]) Diog. L. VII 94.

[7]) de vita beata c. 9. Zeller III 1, 201 ff. (2. A.)

§ 8. Gut und Böse in der menschlichen Natur.

Kant spricht in der „Religion“[1]) über die stoische Lehre einer Anlage zum Guten, die dem Menschen als ihm von Natur innewohnend von den alten Philosophen zugeschrieben wird. Er nennt diese Meinung eine „heroische“. „Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralisch-Guten oder Bösen . . . die Rede ist; denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermutlich bloss eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne. . . . Diese sittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, sei uns also die Natur selbst beförderlich. Sanabilius aegrotamus malis nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat, sagt Seneca“.[2])

Kant schöpfte, wie diese Stelle deutlich zeigt, seine Kenntnis der stoischen Lehre — nicht nur in diesem Problem! — aus Seneca, nicht aus den alten reinen Quellen. Gleichwohl tut er nicht nur Seneca, sondern auch den alten Stoikern, deren Ansicht Seneca hier richtig überliefert, Unrecht, wenn er die Annahme einer Anlage zum Guten als eine „gutmütige Voraussetzung“ bezeichnet. Die Stoiker wurden zu dieser Annahme, durch ihr formales Sittlichkeitsprinzig gedrängt: das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* ist unmöglich ohne die Annahme einer natürlichen Anlage und Ausrüstung dazu. Denn ist die Natur von Grunde aus verderbt, dann bleibt alles Ringen dagegen erfolglos: naturam expellas furca, tamen usque recurret, sagt Horaz mit Recht. Der ethische Imperativ der Stoa gründet sich, wie gesagt, auf Freiheit; ohne diese ist er unerfüllbar. Freiheit aber und jene Anlage zum Guten stehen in einem Wechselverhältnis, oder, wie Kant sagt: „Die natürliche Anlage zum Guten“ ist „von der Freiheit unzertrennlich“.[3]) Es widerstrebt dem stoischen System, dass die Natur dem Menschen eine gegen Gut und Böse neutrale oder gleichmässig hinneigende Anlage gegeben habe. noch viel weniger aber lässt sich mit ihrem Imperativ die Anerkennung einer im Menschen

---

[1]) S. 18 (5).
[2]) de ira II 13,1.
[3]) Religion 44 (43).

selbst liegenden Nötigung zum Bösen vereinbaren. Dies lassen Aussprüche der Vertreter der Schule in sämtlichen Perioden deutlich erkennen. Zeno sagt zur Erklärung des *ὁμολογουμένως ζῆν· ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν. ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις.*[1]) Ad virtutem capessendam nasci homines Ariston disseruit.[2]) Seneca: facilis est ad beatam vitam via — multo difficilius est facere ista quae facitis (das Böse).[3]) Epiktet: *καίτοι πρὸς μεγαλοψυχίαν μὲν καὶ ἀνδρείαν ἐγὼ σοὶ δείξω ὅτι ἀφορμὰς καὶ παρασκευὴν ἔχεις, πρὸς δὲ τὸ μέμφεσθαι καὶ ἐγκαλεῖν ποίας ἀφορμὰς ἔχεις σὺ δ' ἐμοὶ δείκνυε.*[4]) Die Annahme einer Erbsünde passt nicht in das System der Stoa.[5]) Epiktets Auffassung, die sich so formulieren lässt: wir sind zwar nicht mit, aber zur Tugend geboren — kann als aus dem Sinne der gesamten Stoa gesprochen gelten.[6]) Wie die Stoa, so muss auch Kant eine Anlage zum Guten infolge seines Moralprinzips oder vielmehr infolge der Grundlage dieses Prinzips anerkennen: nämlich des sittlichen Bewusstseins, von dem er bekanntlich sagt: „Ein jeder Mensch (als moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich“.[7]) Darum heisst es denn in der „Religion“: „Das moralische Gesetz dringt sich ihm — selbst dem „ärgsten“ Menschen — kraft seiner moralischen Anlage unwiderstehlich auf“.[8]) Im Einklang mit der Stoa heisst es dann: „und doch ist die ursprüngliche Anlage eine Anlage zum Guten; für uns ist kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse zuerst gekommen sein könne“.[9]) Mit der stoischen These ist die Kants in Parallele zu setzen: der Mensch ist zum Guten erschaffen, und die ursprüngliche Anlage im Menschen ist

---

[1]) Diog. L. VII 87. August. contra acad. III 7, 16 clamat Zeno et tota illa porticus tumultuatur hominem natum ad nihil esse aliud quam honestatem.

[2]) Lactant. div. inst. VII 7.

[3]) de ira III 13, 2.

[4]) I 6, 43.

[5]) Bonhöffer, d. Eth. d. Stoikers Epiktet 137 (auch 128 ff.)

[6]) Lactant. div. inst. VI 9. Epiktet II 4, 1. Clem. Alex. VII 3 *οὔτε γὰρ φύσει τὴν ἀρετὴν γεννώμεθα ἔχοντες.* Seneca ep. 49, 11 dociles natura nos edidit et rationem dedit imperfectam, sed quae perfici posset. Ep. 50,8. 122,5 omnia vitia contra naturam pugnant, omnia debitum ordinem deserunt. Dazu Bonhöffer, die Eth. d. Stoikers Epiktet 130 u. Dyroff l. c. 201 ff.

[7]) Met. d. Sitt. 242 (400).

[8]) 37 (33).

[9]) Ebenda.

gut; der Mensch ist es selber dadurch noch nicht, sondern nachdem er die Triebfedern, die diese Anlage enthält, in seine Maxime aufnimmt oder nicht, . . . macht er, dass er gut oder böse wird.[1])

Auch die Stoiker waren nicht der Ansicht, durch die Annahme der Anlage zum Guten sei der Mensch schon gut. Kant selbst spricht diese Auffassung der Stoiker in der bereits S. 428 angeführten Stelle in der „Religion"[2]) aus; des Zusammenhanges wegen sei sie hier wiederholt: „Dass, um ein moralisch guter Mensch zu werden, es nicht genug sei, den Keim des Guten, der in unserer Gattung liegt, sich bloss ungehindert entwickeln zu lassen, sondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen sei, das haben unter allen alten Moralisten vornehmlich die Stoiker durch ihr Losungswort Tugend, welches . . . einen Feind voraussetzt, zu erkennen gegeben". Was aber ist nun zunächst für die Stoiker die „in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen"? Es ist Unverstand und freiwilige Abwendung vom Vernunftgesetz. In dem Bösen, wenn der Mensch es tut, offenbart sich eine „verkehrte Richtung des Willens", *ἐν κακῇ προαιρέσει τὸ κακόν*[3]), der blosse Wille zum Bösen ist schon Sünde: in ipsa dubitatione facinus inest, etiamsi ad id non pervenit.[4]) Soweit stimmt Kant mit der Stoa überein. Wir kennen seine immer wiederkehrenden Aussprüche über den Willen, der unbedingt rein sein muss, wenn Moralität bestehen soll. Ob der Mensch gut oder böse sei, liege darin, welche von beiden Triebfedern — Sinnenantrieb oder moralisches Gesetz — zur Bedingung der andern gemacht wird.[5]) Der Mensch ist „nur dadurch böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in die Maximen, umkehrt".[6])

---

[1]) 47 (48).

[2]) Religion 61 (67).

[3]) Epiktet II 1,6.

[4]) Cicero de off. III 37. de fin. III 32. Seneca ep. 42, 3. de ben. IV. 26,2.

[5]) Religion 39 (36).

[6]) Ebenda 38 (35). Dazu 18 (5) „man nennt aber einen Menschen nicht darum böse, weil er Handlungen ausübt . . . Auch S. 19 (6). — Wie ist es nun aber zu erklären, dass Kant von einem „natürlichen Hange zum Bösen" spricht? Widerspricht das nicht jener Annahme einer Anlage zum Guten? Durchaus nicht; beides lässt sich vereinigen. Kant unterscheidet scharf zwischen Anlage und Hang. Der Hang „unterscheidet sich darin von einer Anlage, dass er zwar angeboren sein kann, aber doch

In der Art und Weise der Bestimmung jener *κακὴ προαίρεσις* weicht nun Kant prinzipiell von der Stoa ab. Die Stoiker sahen in ihr vor allem die Richtung auf das Sinnliche, die Lust. Ihnen ist alles Sinnliche dann an sich schon böse, verwerflich, naturwidrig, daher gänzlich zu unterdrücken und auszurotten. So gelangen sie zu einer ganz ungerechtfertigten Unterschätzung des Sinnlichen, der Neigungen, ihnen gelingt nicht — wozu doch in ihrem ethischen Imperativ der beste Grund gelegt war — die harmonische Ausgleichung des Sinnlichen und Geistigen im Menschen. Eine derartige Asketik verurteilt Kant, indem er sich direkt gegen die Stoa wendet, so in der Anthropologie S. 62 (165), wo er die epikureische Auffassung der Sinnlichkeit gegenüber der stoischen rechtfertigt und anpreist. — Gerade die öfter von Kant versuchte Ehrenrettung Epikurs lässt uns deutlich seine Stellung erkennen. An der besagten Stelle also heisst es: „Junger Mann, versage dir die Befriedigung — der Lustbarkeit, der Schwelgerei, der Liebe u. dergl. —, wenn auch nicht in der stoischen Absicht ihrer ganz entbehren zu wollen, sondern in der feinen epikureischen, um einen immer noch wachsenden Genuss im Prospekte zu haben“.

Kant wendet sich dann weiter in der „Religion“ [1]) gegen die Stoiker, indem er zeigt, dass sie in jener Sinnlichkeit und den Neigungen die falsche Ursache des Bösen sahen: „Aber jene

nicht als solcher vorgestellt werden darf; sondern auch (wenn er gut ist) als erworben, der (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann“ (Religion 29 [21]). Wenn Kant also von einem Hange zum Bösen spricht, so soll das eben nicht heissen, dass der Mensch, einem Naturtrieb folgend, zum Bösen sozusagen prädestiniert sei — dann wäre er ja nicht frei —, sondern es bedeutet, dass der Mensch die ihm von Natur zukommende Willensfreiheit benutzt, um sich für die Umkehr der sittlichen Ordnung der Triebfedern zu entscheiden. (Religion 30 (23) und ebenda 37 (33/4), ferner Metaphys. d. Sitt. 249 (405) „Die Laster, die Brut gesetzwidriger Gesinnungen“). Die Annahme einer Erbsünde findet somit auch bei Kant keinen Platz. Übrigens begegnet zu der kantischen Unterscheidung von Anlage und Hang auch bei der Stoa ein Analogon, wenn diese Unterscheidung hier auch nicht so klar und bewusst entwickelt ist, wie bei Kant, potentiell ist sie vorhanden. Einige Stellen aus Seneca's Schriften seien hier angezogen: ad deteriora faciles sumus (ep. 97, 10) oder: cito nequitia subrepit. virtus difficilis inventu est, rectorem ducemque desiderat: at sine magistro vitia discuntur (nat. quaest. III 30,8). Aber der Natur feindlich ist die Sünde: virtus secundum naturam est, vitia inimica et infesta sunt (ep. 50, 8). Zu diesen Aussprüchen hat Kant durch seine Unterscheidung die beste Interpretation gegeben.

[1]) 61 (68).

wackern Männer (die Stoiker) verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen, bloss undisziplinierten, sich aber unverhohlen jedermanns Bewusstsein offen darstellenden Neigungen zu suchen, sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind und darum desto gefährlicher ist. Sie boten die Weisheit gegen die Torheit auf, die sich von Neigungen bloss unvorsichtig täuschen lässt, anstatt sie wider die Bosheit (des menschlichen Herzens) aufzurufen, die mit seelenverderbenden Grundsätzen die Gesinnung gleichsam untergräbt". — „Natürliche Neigungen", heisst es weiter zur Begründung der eigenen Ansicht,"[1]) „sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muss sie vielmehr nur bezähmen, damit sie sich untereinander selbst nicht aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können".[2]) Kant richtet sich zum Schluss jenes Abschnittes in der Religion, der ganz der Widerlegung der Stoa gewidmet ist, noch einmal gegen die Alten: „Wenn der Stoiker also den moralischen Kampf des Menschen bloss als Streit mit seinen (an sich unschuldigen) Neigungen, sofern sie als Hindernisse der Befolgung seiner Pflicht überwunden werden müssen, dachte, so konnte er, weil er kein besonderes positives (an sich böses) Prinzip annimmt, die Ursache der Übertretung nur in die Unterlassung setzen, jene zu bekämpfen; da aber diese Unterlassung selbst pflichtwidrig (Übertretung), nicht blosser Naturfehler ist, und nun die Ursache derselben nicht wiederum (ohne im Zirkel zu erklären) in den Neigungen, sondern nur in dem, was die Willkür als freie Willkür bestimmt (im inneren ersten Grunde der Maximen, die mit den Neigungen im Einverständnisse sind), gesucht werden kann, so lässt sichs wohl begreifen, wie Philosophen, denen ein Erklärungsgrund, welcher ewig im Dunkel eingehüllt bleibt, und obgleich unumgänglich, dennoch unwillkommen ist, den eigentlichen Gegner des Guten verkennen konnten, mit dem sie den Kampf zu bestehen glaubten".[3]) Kant hebt richtig hervor, dass die Unterlassung, jene Neigungen zu

---

[1]) ebenda 62 (69).

[2]) derselbe Gedanke findet sich z. B. auch Religion 37 (33).

[3]) Religion 63/4 (70|1).

bekämpfen, Ursache der Sünde sei: gerade die Stoiker haben den Kampf als den Durchgangspunkt zur Glückseligkeit hingestellt und dem Worte „Leben ist Kampf“ — vivere est militare — weite Verbreitung gesichert. Aber die Stoiker wählten den falschen Feind; der eigentliche Feind verbirgt sich, meint Kant, tief im Innern: „die Selbstliebe . . als Prinzip aller unserer Maximen angenommen“, ist gerade die Quelle alles Bösen.[1])

Von hier aus fällt nun auch Licht auf Kants Beurteilung der stoischen Apathie, der er eine Rechtfertigung gab und sie mit dem ehrenden Namen einer moralischen Apathie belegte, solange sie gleich Selbstbeherrschung und moralischer Stärke ist, nicht aber, wenn sie Ertötung der Sinnlichkeit, dumpfe Gefühllosigkeit sein soll.[2]) Für den stoischen Weisen bedeutet Apathie, das, was Kant darunter verstanden wissen will; für ihn ist sie nicht „Gefühllosigkeit der Bildsäule“[3]) — denn der Weise darf „gemässigte Triebe“ haben! — sondern Herrschaft der Vernunft über die Affekte.

Wenn man die stoische Beurteilung der Sinnlichkeit betrachtet, könnte man weit eher der Stoa den Vorwurf des Rigorismus machen und hier Kants Bezeichnung der Stoiker als der „strengsten unter allen“ Philosophen anführen und ihre Auffassung als „moralische Schwärmerei“ bezeichnen.[4]) Jedoch lassen sich den oben angeführten und Kant von der so oft gegen seine Ethik erhobenen Beschuldigung des Rigorismus befreienden Aussprüchen andere entgegenstellen, welche durchaus belastend für Kant sind und ihn in die Nähe der Stoa bringen. Auch er hat oft genug die Unterdrückung der natürlichen Neigungen gefordert als unerlässliche Voraussetzung für die Möglichkeit wahrer Sittlichkeit. So heisst es in der „Grundlegung“:[5]) „dass es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweist, je weniger die subjektiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sind“. Und in der Kr. d. pr. V.:[6]) „das Wesentliche aller Be-

[1]) ebenda 48 (51).

[2]) Metaph. d. Sitt. 351 (485) „die ethische Gymnastik besteht . . nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die das Mass erreicht, über sie bei vorkommenden, der Moralität gefahrdrohenden Fällen Meister werden zu können“.

[3]) Barth l. c. 132.

[4]) Kr. d. pr. V. 111 (86).

[5]) 49 (425).

[6]) 94 (72).

stimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: dass er als freier Wille, mithin nicht bloss ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetz zuwider sein könnten, bloss durchs Gesetz bestimmt werde". Stoisch mutet es auch an, wenn Kant von „lastergebärenden Neigungen"[1]) oder von „die Vernunft schwächenden Neigungen"[2]) spricht. Hier ist auch die Definition der Pflicht als einer „Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck" zu nennen.[3]) Einen Erklärungsgrund für diese doppelte Sprache Kants — wenn man sie nicht einfach als Unausgeglichenheit und Inkonsequenz bezeichnen will — könnte man darin finden, dass Kant an den letzten Stellen recht deutlich und eindringlich der Weichlichkeit der Ethik seiner Zeit, jener sentimentalen Popularphilosophie entgegentreten wollte; zumal er sein Augenmerk darauf richtete, das Moralgesetz in seiner ganzen Reinheit hinzustellen. Übrigens kann man zur Rechtfertigung der Stoa den gleichen Grund anführen: dass auch sie mit ihrer strengen Forderung der „fortschreitenden Entnervung und Verweichlichung einer raffinierten Kultur" zu widerstehen suchte.[4])

§ 10. Menschenwürde.

Wir kommen wieder zu einem Punkte, in dem die kantische Ethik mit der stoischen Lehre vollkommen übereinstimmt: es sind die Gedanken, die beide über die Persönlichkeit und deren Würde, sowie über das Verhältnis der Menschen untereinander geäussert haben. Kant erwähnt in dem Zusammenhang die Stoiker zwar nicht, gleichwohl ist die Parallelerörterung nicht ohne Interesse. Das bekannte Terenz-Wort: homo sum, nil humani a me alienum puto, in seiner reinen und sittlich strengen Bedeutung haben Kant und die Stoiker, besonders aber die römischen, sich zum Grundsatz gemacht.[5]) Die Stoa hat zuerst in ihrem Drange nach „Verinnerlichung der Lebensführung", der wir hier allenthalben begegnen, ihre Stimme für die Würde des Menschen erhoben und die

---

[1]) Metaph. d. Sitt. 212 (376).

[2]) ebenda 224 (384).

[3]) ebenda 226 (386).

[4]) R. Eucken, Gesammelte Aufsätze I S. 10.

[5]) Dieses Wort des „ehrlichen Chremes" führt Kant selbst an in der Metaphys. d. Sitt. S. 318 [460] so übersetzt: „Ich bin ein Mensch; alles was Menschen widerfährt, das trifft auch mich".

Idee der sittlichen Gleichheit aller Menschen proklamiert. Hier, wo die Moral und damit der innere Wert des Menschen zur Hauptsache wurde, „verblassen alle Unterschiede der Menschen vor dem, was allen wesentlich und gemein ist“.[1]) Hier entspringt zuerst der Begriff der „weltüberlegenen Persönlichkeit“: „Das Teilhaben am Weltganzen lässt das Menschsein als einen hohen Wertbegriff erscheinen“.[2]) Die Stoiker haben zuerst das Vorurteil, welches auch Platon und Aristoteles noch nicht abgelegt hatten, überwunden: es seien manche Völker von Natur zur Sklaverei bestimmt; es bestehe ein Unterschied zwischen Freien und Sklaven.[3]) Es war wohl für das antike Denken etwas Unerhörtes — diese Verkündigung der Gleichberechtigung und Gleichheit aller Menschen. Seneca sagt: keiner ist von Natur vornehmer als der andere, ausser wer eine bessere geistige und moralische Veranlagung hat, jeder aber könne den wahren Adel erringen, wenn er das Gemeine überwindet.[4]) Auch in dem Geringsten ist das Menschenwesen zu achten und selbst im Feinde der Mensch zu lieben. So bricht also bei der Stoa zuerst der Gedanke sich Bahn, dass alle Menschen Bürger des einen Weltreiches der Vernunft seien — der allumfassenden —, dass auf der Vernunft Gemeinsamkeit diese innere Verwandtschaft gegründet sei.[5]) Alle Menschen sind daher *συγγενεῖς ἀδελφοὶ τῇ φύσει* und *τοῦ Διὸς ἀπόγονοι.*[6]) Diese Verkündigung reiner Menschenliebe hat Apelt mit Recht das stoische Evangelium genannt.[7]) Diese stoische Auffassung klingt geradezu modern. Kant stimmt hier der Stoa gänzlich zu, er tritt ein für die Würde der Menschheit und fordert Achtung vor uns selbst als Vertretern der Menschheit und Trägern des moralischen Gesetzes. Stellen als Belege aus Kants Werken anführen wäre lediglich eine Wiederholung der stoischen Äusserungen. Interessant aber ist Kants Be-

---

[1]) Eucken, Lebensansch.[8] S. 95.

[2]) Derselbe, Einl. in d. Philos. 20.

[3]) Stoic. vet. frg. III 349—366.

[4]) de ben. III 28. Dazu W. Ribbeck Seneca S. 60 ff., wo sich eine Menge Belege finden.

[5]) Cicero: naturalis societas inter homines, de leg. I § 16, ferner: ratio qua una praestamus beluis . . . certe est communis. S. auch Stoic. vet. frg. III 340—348. — Auf die sich widersprechenden Äusserungen Senecas braucht hier nicht näher eingegangen zu werden; es sei verwiesen auf Barth, l. c. 191.

[6]) Epiktet I 13, 4.

[7]) Beiträge S. 361. Dazu Cicero de leg. I 15, 43.

gründung jenes Gedankens: wie er von dem moralischen Gesetz weiterschreitet zur Persönlichkeit als dem Gegenstand des moral. Gesetzes und damit der Achtung[1]) und von hier aus zur Idee der Gemeinschaft geführt wird. Die Achtung, die Kant fordert, bedeutet eine Anerkennung des jedem Menschen innewohnenden sittlichen Vermögens. Kant spricht den Gedanken der Achtung der Persönlichkeit besonders klar in dem bekannten Gesetz aus: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.“[2]) Gerade dieser Gedanke der Heiligkeit der Persönlichkeit, des Menschseins findet sich auch bei der Stoa; Seneca sagt: homo sacra res homini.[3]) Das bezieht sich sowohl auf das Verhältnis zu Sklaven wie Barbaren. So findet sich Kants Wort: „Die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein“[4]) schon bei Seneca. Bei der Stoa begegnet uns hier wieder die richtige Vorahnung eines Problems, das zur Klarheit zu führen Kant vorbehalten war. Von hier war kein weiter Weg zur Forderung eines ewigen Friedens. Darin begegnen Kant und die Stoa sich wiederum. Wenn auch nicht die ganze Schule, so ist doch wenigstens Seneca[5]) einig mit Kant in der Verurteilung des Krieges: und das nicht aus weichherziger Humanität, sondern, weil sie es unwürdig finden, „dass Vernunftwesen ihr Zusammenleben statt auf Gerechtigkeit auf List und Gewalt begründen“.

§ 11. Selbstmord.

Kant nimmt in dieser Frage persönlich Stellung zur Stoa in der Metaphysik der Sitten 269 (422): „Dass der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu sein (volenti non fit iniuria). Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer, das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige

---

[1]) Windelband, Gesch. d. Phil. II 117/18. Kant Kr. d. pr. V. 112.

[2]) Grundl. 54.

[3]) epist. 95, 33; ferner de benef. III 22, 3; de vita be. 24, 3. Seneca war daher auch Gegner der Gladiatorenspiele: ep. 95, 30 u. 33; 7, 3 ff. Würdigung der Idee der Gemeinschaft von Cohen in der Ethik des reinen Willens S. 302/3.

[4]) Kr. d. pr. V. 112.

[5]) epist. 95, 30 u. 31, 51. Kant „zum ewigen Frieden“ u. „Religion“ 34 ff. (Kehrbach).

oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinauszugehen; weil er in demselben nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieser Mut, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann als sein Leben, hätte ihm ein um noch soviel grösserer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wesen von so grosser, über die stärksten sinnlichen Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben".

Die Interpretation dieser Stelle verlangt inbezug auf unser Thema zweierlei: 1. sei gezeigt, welche Stellung Kant zur stoischen Lehre in diesem Problem nimmt, und 2. ob Kants Stellung der Lehre der Stoa gerecht wird.

Zunächst erörtern wir den ersten Punkt. Kant richtet sich hier gegen die stoische Lehre, welche unter besonderen Umständen den Selbstmord gestattet. Er ersteht da der Stoa als Gegner. Er behauptet rundweg: „Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord)".[1]) Er zählt den freiwilligen Tod unter allen Umständen den Lastern zu, „welche der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten".[2]) Diesen prinzipiellen und ausnahmslosen Standpunkt begründet Kant an zwei Stellen der „Grundlegung" und zwar auf Grund des kategorischen Imperativs, der ja ein Prüfstein der Sittlichkeit sein soll. Ein Mensch, heisst es an der ersten Stelle[3]), der durch eine „Reihe von Übeln" zum Lebensüberdruss getrieben ist, legt sich vor der Selbstentleibung noch die Frage vor: ob er nicht der „Pflicht gegen sich selbst" zuwider handle, „ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip" die Übel des Lebens abzukürzen. — Hier führt Kant uns nur einen besondern und dazu einseitig gewählten Fall vor. Mehr Bedeutung kommt m. E. der zweiten Stelle in der Grundlegung[4]) zu, wo auf Grund des Gesetzes von der Wahrung der Menschenwürde der Selbstmord verurteilt wird. Hier ist die Frage zu beantworten, ob die Handlung mit der Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst zusammen bestehen könne? Als Selbstzweck darf der Mensch ja nicht als blosses Mittel gebraucht werden: „also kann ich über den Menschen

[1]) Met. d. Sitt. 268 (422).
[2]) ebenda 269 (422).
[3]) 45 (422).
[4]) 54 (429).

in meiner Person nicht disponieren, ihn . . . zu töten".[1]) Aber auch diese Entscheidung betrifft wieder einen sehr einseitigen Fall, es handelt sich um Selbstliebe, „um die Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens". — Hiermit sind wir bereits zu der zweiten Frage gekommen: hat Kant die stoische Lehre richtig beurteilt? Wir werden zunächst zwischen der Stelle, die sich auf die Stoiker bezieht, und den beiden Begründungen der Unzulässigkeit des Selbstmordes in der Grundlegung eine Ähnlichkeit finden: sie liegt in der Rolle, welche die Selbstliebe an allen drei Stellen spielt.

Nun zu Kants Darstellung und Kritik der stoischen Lehre. Richtig ist von Kant angegeben, dass die Stoiker es als einen Vorzug des Weisen betrachteten, mit ruhiger Seele aus dem Leben zu scheiden. Die Vertreter der Stoa, von den ältesten bis zu den jüngsten, sind darin einig, dass der Selbstmord gestattet sei: hoc est unum cur de vita non possimus queri: tenet neminem,[2]) sagt Seneca im Sinne der Schule. In dieser Lehre liegt ein wesentlicher Bestandteil der stoischen Theodizee. Nicht entspricht es aber der Auffassung der strengern und sittlich hoch stehenden Vertreter der Stoa, wenn Kant sagt: sie könnten „beliebig" aus dem Leben scheiden — wie „aus einem Zimmer, das raucht" — „ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel".

Eine derartige beliebige *ἐξαγωγή* wird von allen ernsten Stoikern als eine der libido moriendi entspringende unsittliche Tat gebrandmarkt.[3]) Welches ist nun nach stoischer Lehre das Kriterium für die Zulässigkeit? Es ist die Erwägung und Einsicht, dass es unter den obwaltenden Umständen nicht mehr möglich ist: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, d. h. dass das Handeln nicht mehr nach dem Gesetz der Sittlichkeit geschehen kann.[4]) Welcher Art müssen nun die Gründe sein, die dem Menschen die Berechtigung zum freiwilligen Tode geben, welche die *ἐξαγωγή* zur *εὔλογος* machen? Die Ausübung jenes ethischen Imperativs, die, wie Kant mit Recht sagt, von den Stoikern höher als das blosse Leben gestellt wurde, wird vereitelt, wenn körperlicher Schmerz den Menschen zu über-

---

[1]) Zusammenfassend Met. d. Sitt. 269 (422) „der Persönlichkeit kann sich der Mensch nicht entäussern . . ."

[2]) ep. 70, 15. Weiter Stoic. vet. frg. bes. III 757—768 de rationali e vita excessu.

[3]) Ribbeck, Seneca 83, Barth 181, Bonhöffer 33 geben Belege.

[4]) Cic. de fin. III 18, 60.

mannen droht; hierhin gehören auch Altersschwäche und unheilbare Krankheit. Allerdings wird immer das höchste Mass von Standhaftigkeit und Mut verlangt und der freiwillige Tod nur dann gestattet, wenn es sich wirklich um eine „Hemmung in der Verfolgung der eigentlichen Lebenszwecke handelt“: morbum morte non fugiam, dumtaxat sanabilem nec officientem animo. Non adferam mihi manus propter dolorem: sic mori vinci est. Hunc tamen si sciero perpetuo mihi esse patiendum, exibo, non propter ipsum sed quia impedimento mihi futurus est ad omne propter vivitur. Inbecillus et ignavus qui propter dolorem moritur, stultus qui doloris causa vivit.[1]) Über die Art, wie die Stoiker körperlichen Schmerz zu ertragen pflegten, spricht Kant selbst sich an der bereits (S. 456) aus der Kr. d. pr. V. 79 (60) angeführten Stelle lobend aus. — Ausser physischen Gründen können auch sittliche die *ἐξαγωγή* zur *εὔλογος* machen: wenn der Mensch zu schimpflichen Handlungen gezwungen oder die persönliche Menschenehre verletzt wird. Wenn bei den aufgeführten Motiven neben der Forderung zur Erfüllung des ethischen Imperativs die Selbstliebe — Abkürzung der Übel des Lebens — als mitsprechender Faktor erkannt werden könnte, so muss man es den Stoikern doch nachsagen, dass sie sich zuweilen auch bis zu den höchsten Sphären der Moral aufzuschwingen versucht haben; der Gedanke ist ihnen nicht fremd, dass der Mensch bei der *ἐξαγωγή* nicht nur auf die eigene *εὐδαιμονία* Rücksicht zu nehmen, sondern dass er sich auch die Frage vorzulegen hat, ob sein Leben oder Tod den andern mehr nütze. Es lässt sich belegen, dass die Stoiker, besonders die drei letzten Vertreter, dieser Frage näher getreten sind und sie dahin beantwortet haben, dass der freiwillige Tod unter Umständen zur Pflicht wie zum Verbrechen werden kann — der andern wegen. Dass er zur Pflicht werden kann um der andern willen, berichtet Diogenes Laertius:[2]) *εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων*. Andererseits ist der Selbstmord nicht gestattet, wenn eine höhere Pflicht dem Menschen obliegt[3]); so ist aus Rücksicht

[1]) Seneca ep. 58, 36. — Dass es auch Stoiker gab, die es nicht sehr streng mit den Gründen nahmen, geht aus einer Äusserung Senecas hervor ep. 77, 4: saepe autem et fortiter desinendum est et non ex maximis causis. Dazu Zeller III 307.

[2]) VII 130.

[3]) Stob. ecl. 7, 24.

auf Anverwandte und Freunde und die Umgebung Not, Mühsal und Unglück zu ertragen; darüber finden sich besonders viele Äusserungen in Senecas Briefen[1]), also der gerade Kant gegenüber und von Kant besonders betonte Gedanke: „Dass das Selbstbestimmungsrecht über unser Leben eine Schranke finden müsse an unsern Pflichten . . gegen die andern“ — ist der Stoa nicht fremd. Was Kant dann ganz deutlich und eindringlich hervorhebt, dass sittliches Handeln und persönliches Glück nicht notwendig zusammenfallen, ist auch von der Stoa schon geahnt worden. Dass es nicht in derselben Weise wie von Kant unterstrichen wird, hängt wohl mit der materialen Seite des stoischen Imperativs zusammen.

Soviel dürfte aus der Erörterung klar geworden sein, dass Kant an der angeführten Stelle der Stoa nicht ganz gerecht wird. Einen Erklärungsgrund dafür glauben wir darin zu finden, dass ihm in erster Linie nur Senecas Aussprüche bekannt waren, unter denen sich neben den von uns angeführten, sittlich hoch stehenden, auch einige befinden, in denen eine laxere Auffassung zu Tage tritt.[2])

Eine Ähnlichkeit in dem Lösungsversuch des Problems bei Kant und der Stoa liegt darin, dass beide von ihrem Sittlichkeitsprinzip ausgehen; aber diese Ähnlichkeit bringt den scharfen Gegensatz hervor. Wir meinen nun, dass gerade vom kategorischen Imperativ her auch eine andere als die kantische Auffassung möglich sei — besonders wenn man die von Kant angezogenen Fälle betrachtet. Unseres Erachtens hat Kant doch die möglichen Motive nicht hinreichend berücksichtigt, es gibt auch noch andere, edlere Triebfedern für den Menschen als die Selbstliebe; hier scheint mir die Stoa nicht so ohne weiteres abzuweisen zu sein, da sie doch solche Fälle ernsthaft in Betracht zog, wo gerade Selbstliebe den Menschen bewegen könnte, das Leben zu erhalten, aber das Pflichtgefühl und die Liebe zur Umgebung für ihn zur Entäusserung des Lebens bestimmend werden könnte. Es könnte sehr wohl auf Grund des kategorischen Imperativs eine Entscheidung für den Selbstmord getroffen werden, es lassen sich Fälle aufweisen, die einzigartig sind, in denen man sagen kann: meine Maxime kann bei dieser ganz einzigartigen Lage zu einem

[1]) Ribbeck gibt Belege S. 84.
[2]) z. B. ep. 70, 15. 77, 4. Zeller I 307.

allgemeinen Gesetz erhoben werden, das für jeden Gültigkeit hat, wenn bei ihm dieselben Umstände obwalten. — Kants Entscheidung: das Leben ist unter jeder Bedingung zu erhalten — setzen die Stoiker die Behauptung entgegen: nicht die Dauer, sondern der Inhalt macht den Wert des Lebens aus. — Zusammenfassend können wir sagen, dass Kant 1. die Stoa nicht richtig gewürdigt hat in dieser Frage, 2. dass er selbst das Problem nicht hinlänglich gelöst hat.

§ 12. Mitleid.

Kant stellt sich in dieser Frage ganz entschieden auf die Seite der Stoiker; er spricht sich in diesem Sinne aus in der Met. d. Sitt. 314 (457): „Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen liess: Ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armut, Krankheit, in der Gefangenschaft usw. Hilfe leiste, sondern, damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht ebenderselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: Was gehts mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenschaft“. Denn, sagten die Stoiker, das Mitleid als Mitleidenschaft ist ein Affekt, der das Gleichgewicht der Seele stört und der Ruhe des Weisen zuwider ist. Es ist eine krankhafte Gemütsaffektion der Trauer über die vermeintlichen Übel anderer. Seneca sagt hiervon: est enim (scil. misericordia) vitium pusilli animi ad speciem aliorum malorum succidentis; vorher: misericordia est aegritudo animi ob alienarum miseriarum speciem aut tristitia ex alienis malis contracta, quae accidere immerentibus credit; aegritudo autem in sapientem virum non cadit.[1]) Ganz richtig hebt Kant hervor, dass die Stoiker dagegen das tätige Helfen als eine Pflicht ansahen. Es war ihnen eine Pflicht, die der Mensch gegenüber dem Menschen hat; Wohltätigkeit und Hilfsbereitschaft galten dem Stoiker als wesentliches Stück der sittlichen Vollkommenheit. Diese edle Menschenliebe wird besonders von den drei Vertretern der römischen Stoa verkündet; einige Stellen aus Seneca, der ja wohl für Kant vor allen in Betracht kommt als Quelle, seien angeführt: homo in adiutorium mutuum genitus est;[2]) oder: ubicumque homo est, ibi beneficii locus est.[3])

[1]) de clem. II 5 u. 4. Epiktet III 22,13.
[2]) de ira I 5,2.
[3]) de vita be. 24,3.

Kant hat durch sein Lob schon angedeutet, wie er sich zu dieser Frage stellt; zur Erläuterung obiger Stelle heisst es: wenn es sich um einen Schmerz handelt, dem ich doch nicht abhelfen kann, so ist es zwecklos, dass durch das Mitleid statt des einen ihrer zwei leiden. „Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohlzutun".[1]) Solches Mitleid ist eine „Pathologie" — die Stoiker sagten aegritudo animi — und sittlich gleich Null; denn wer aus Mitleid wohltut, nicht von sittlicher Maxime geleitet, tut es aus einem Affekt heraus, und er tut somit eigentlich sich nur selbst, nicht dem andern, wohl.[2]) Kant setzt dann ebenso an die Stelle des pathologischen Mitleids das praktische, d. i. „die werktätige Hilfsbereitschaft".

§ 13. Die „doppelte Moral" der Stoa und Kants kategorischer Imperativ.

Trotz ihrer tiefen und ernsten Behandlung der meisten ethischen Probleme weist die Lehre der Stoa doch einen Mangel auf, der — wenn Kant nicht gegen sie zurückgesetzt werden soll — nicht übersehen werden darf. Die stoische Ethik lässt zwischen Theorie und Praxis einen gefährlichen Zwiespalt erkennen: zwischen ihrem „hochgespannten" Ideal und „dem wirklichen Benehmen des Menschen" ist ein grosser Abstand. Da das hohe Ziel — ein Weiser zu werden — nur die allerwenigsten erreichen konnten, sahen sie sich schliesslich zur Rettung ihrer Moraltheorie zu Zugeständnissen an das praktische Leben gezwungen, sie mussten sich zu Regeln für die Durchschnittsmenschen herbeilassen. Es zeigt sich allenthalben, dass alle Stoiker — von den alten bis zu den jüngsten der römischen Richtung — bei der Beurteilung des wirklichen Lebens immer die Voraussetzung machen, dass kaum einer der jetzt Lebenden wahrhaft weise sei: *Στωικὸν δὲ δείξατέ μοι εἴ τινα ἔχητε*, ruft Epiktet aus.[3]) So wurden die Stoiker „die Urheber der bedenklichen Lehre einer doppelten Moral".[4]) Kant hat diese Klippe vermieden. Streng — manche sagen grundlos rigoristisch — ist ja auch seine Moral, aber sie kann dem Leben gerecht werden. Der kategorische Imperativ kann von jedem ver-

---

[1]) Met. d. Sitt. 314 (457).

[2]) Dazu Kr. d. pr. V. 151/2 (118) „Selbst dieses Gefühl des Mitleids . . .

[3]) II 19, 21. Dazu Bonhöffer, d. Eth. d. Stoikers E. 48.

[4]) Eucken, Lebensansch. S. 96.

mittelst des ihm innewohnenden sittlichen Bewusstseins erfüllt werden, und so kann jeder den Weg zum Lebensziel und -glück finden. Bei Kant gibt es nur eine Moral, nur eine Pflicht, die gilt unerbittlich für alle: denn „was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar".[1]) Hier wird nichts verlangt, was nicht jeder leisten kann, von einer moralischen Schwärmerei, die Kant den Stoikern vorhielt[2]), keine Spur.

Und noch ein tiefgehender Unterschied bietet sich der Beurteilung ihres Wertes für das Leben dar: die stoische Lehre führt infolge der — wenigstens in der Theorie befohlenen — Unterdrückung des sinnlichen Menschen zu einer Aufhebung alles Handelns; die kantische Ethik, die so grosses Vertrauen auf die Selbständigkeit des Menschen setzt — „du kannst, denn du sollst" — führt zur höchsten Entwicklung der Persönlichkeit. Und doch wäre es grundverkehrt, wollte man der stoischen Ethik praktische Wirkung absprechen; es gibt in der Tat kaum eine philosophische Moral, die so unmittelbar auf das Leben und ihre Zeit eingewirkt hat, wie gerade die stoische. Das beste Zeugnis dafür, dass sie lebensfähige und lebenswerte Gedanken in sich schloss, glauben wir durch die Betrachtung der Stellung Kants zu ihr gewonnen zu haben. Euckens Urteil über die Stoa beschliesse unsere Darstellung: „Als eine Quelle der Kraft haben sie (die moralischen Lehren der Stoiker) sich durch die Jahrhunderte bewährt, sie haben der Moral der modernen Aufklärung einen männlichen Zug eingeflösst, sie klingen nach in der energischen Pflichtenlehre eines Kant und Fichte. Wo immer aber sie gewirkt haben, da hat sich mit der moralischen Bindung eine innere Unabhängigkeit, eine Autonomie des Menschen verknüpft."[3])

---

[1]) Kr. d. pr. V. 48 (36).

[2]) ebenda 111 (86).

[3]) Gesammelte Aufsätze I S. 10.

Der VIII. und XV. Band der Berliner Kant-Ausgabe.

Von E. v. Aster.

Der VIII. Band der Berliner Kant-Ausgabe[1]) — der vorletzte der „Werke" — enthält die kleineren Abhandlungen nach 1781, ausserdem als Nachtrag zu den vorkritischen Schriften Kants Rezension der Schrift des Pastors Silberschlag in Magdeburg über ein ungewöhnlich grosses und glänzendes Meteor des Jahres 1762. Die in den „Königsbergschen Gelehrten und Politischen Zeitungen" am 23. März 1764 anonym erschienene Rezension (Kants Verfasserschaft ist durch den Brief Hamanns an Lindner vom 16. März 1764 gesichert) wurde erst im Jahre 1905 durch Herrn Amtsgerichtsrat Warda wieder ans Licht gezogen. Im Übrigen bringt der mir vorliegende Band die folgenden Abhandlungen:

1. die Anzeige des Lambertschen Briefwechsels, dessen 1. Band im Dezember 1781 von Joh. Bernoulli herausgegeben erschienen war. Die kurze Anzeige, als deren Herausgeber Menzer zeichnet, ist am 4. Februar 1782 in den Königsbergschen Gelehrten und Politischen Zeitungen erschienen, anonym, aber von Kant selbst in seinem Brief an Bernoulli vom 22. Februar 1782 erwähnt. Sie wurde erst durch Wardas Abdruck in der Königsberger Hartungschen Zeitung vom 6. Juli 1909 wieder bekannt.

2. die „Nachricht an Ärzte", über die Influenzaepidemie im Frühjahr 1782, in der Kant die Ärzte zum Studium der, vom Standpunkt der physischen Geographie aus interessanten, Ausbreitung der eingeschleppten Epidemie auffordert unter Beigabe des ins Deutsche übersetzten Berichts des englischen Arztes Fothergill über die ähnliche Epidemie von 1776 in London. Auch dieser Aufsatz, der am 18. April in der Königsberger Gelehrten und Politischen Zeitung erschien, war vergessen und wurde erst von Reicke wiedergefunden, erscheint daher gleichfalls zum ersten Mal im Rahmen der Kantischen Werke. Wie der Herausgeber H. Maier aus Briefstellen zeigt, hat sich Kant auch noch nach dem Erscheinen seiner „Nachricht" um Mitteilungen über die Epidemie aus Russland bemüht.

3. die Rezension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre, zuerst im „Räsonnierenden Bücherverzeichnis" 1783 erschienen, dann bekanntlich in Borowskis Biographie wieder abgedruckt. (Herausgeber: Heinrich Maier.)

---

[1]) Berlin, 1912. 531 Seiten. Preis M. 10.—, geb. M. 12.—.

4. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Nov. 1784. (Berliner Monatsschrift.) Herausgeber: Heinrich Maier.

5. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Dezember 1784.) Herausgeber: Heinrich Maier.

6. die Rezension von Herders Ideen in der „neuen Allgemeinen Literaturzeitung" vom Januar und November 1785, zusammen mit Kants Erwiderung auf Reinholds „Widerlegung" der ersten Rezension im deutschen Merkur (im März 1785 in n. Allg. Litt. Ztg.). Der Herausgeber H. Maier orientiert kurz über die Entstehungsgeschichte der Rezensionen; dankenswert sind die Nachweise der Stellen der Herderschen Ideen, auf die sich die Kantischen „Citate", die meist in Wahrheit recht freie Umschreibungen von Herders Gedanken sind, beziehen. Nicht uninterressant ist es übrigens, mit dem Inhalt und Ton dieser Rezensionen diejenigen Stellen der Kantischen Reflexionen zur Anthropologie (in dem weiter unten besprochenen von Adickes herausgegebenen XV. Band der Kantischen Schriften) zu vergleichen, die Herder ausdrücklich nennen oder sich wenigstens wahrscheinlich auf ihn beziehen. Kants Urteile lauten hier dem Sinn nach ähnlich, aber erheblich schärfer („Herder verdirbt die Köpfe dadurch, dass er ihnen Mut macht, ohne Durchdenken der Prinzipien mit bloss empirischer Vernunft allgemeine Urteile zu fällen"). Freilich verlegt Adickes auf Grund der Schriftindizien sämtliche hierher gehörige Reflexionen noch in die 70er Jahre (im Gegensatz zu B. Erdmann, der ihre Entstehung in den 80er Jahren angenommen hatte), woraus sich ergibt, dass sie sich wesentlich auf Herders 1774—76 erschienene „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts" beziehen werden. Anderseits wird eben dadurch sehr wahrscheinlich gemacht, dass Kant auch in den schon von Erdmann publizierten Reflexionen, in denen von den „Schwarmgeistern" und „gefühlvollen Autoren" die Rede ist, die „allenthalben Anschauungen an die Stelle der ordentlichen Reflexionen des Verstandes und Vernunft" setzen, die „Genie", „Empfindung und Geist", auch „einigen Geschmack" haben können, aber „ohne die Trockenheit, Mühsamkeit und Kaltblütigkeit der Urteilskraft", vor denen man warnen muss, ohne sich mit Widerlegungen einzulassen usw., vor Allem an Herder gedacht hat (vgl. Band XV, S. 336 f.).

7. Über die Vulkane im Monde, März 1785 (Berl. Monatsschrift), herausgegeben von M. Frischeisen-Köhler.

8. Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, Mai 1785, ebenda, Herausgeber Heinrich Maier.

9. Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace, November 1785, ebenda, Herausgeber H. Maier.

10. Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, Januar 1786, ebenda, Herausgeber: H. Maier. In der Einleitung zu den beiden letzten Schriften verweist der Herausgeber kurz auf Menzers Bericht über neu aufgefundene Kantbriefe (Kantstudien Bd. XIII, S. 304 ff.). Es wäre indessen vielleicht zur Charakteristik gerade dieser und ähnlicher Schriften nicht unangebracht gewesen, wenn man die Briefstellen an dieser Stelle zitiert hätte, die Menzer dort wiedergibt, namentlich die so charakteristische

Bemerkung des Briefes vom 1. April 1778 an Breitkopf (Akad. Ausg. Bd. XII S. 364), dass die von B. gewünschte Erweiterung des Aufsatzes „Von den verschiedenen Rassen der Menschen“ (1775), wenn er sie auch nicht ablehnt, doch gewissermassen ausser seinem Felde liege, „weil die Naturgeschichte doch nicht mein Studium, sondern mein Spiel und meine vornehmste Absicht, die ich mit derselben habe, darauf gerichtet ist, die Kenntnis der Menschheit auch vermittelst ihrer zu berichtigen und zu erweitern“. „Etwas könnte ich auch wohl zu einem allgemeinen Teil der Naturgeschichte beitragen, nämlich mehr durch Ideen, als deren ausführliche Anwendung.“

11. Rezension von Gottlieb Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts in der Jenaer Allg. Literaturzeitung im April 1786. Herausgeber H. Maier.

12. Was heisst: Sich im Denken orientieren? Oktober 1786. (Berl. Monatsschrift.) Zur Kenntnis des langwierigen Streites zwischen Jacobi und Mendelssohn, der bekanntlich den Anlass zu der Schrift gab, gibt der Herausgeber H. Maier die nötigen Daten und Literaturnachweise.

13. Einige Bemerkungen zu L. H. Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, Oktober 1786 (als Anfang der Jakobschen, vom Standpunkt der Vernunftkritik aus geschriebenen Kritik Mendelssohns). Herausgeber: H. Maier.

14. Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie; Deutscher Merkur, Januar und Februar 1788. Herausgeber H. Maier. Zu der Herausgabe dieses Aufsatzes konnte ein Manuskript aus dem Besitz der Berliner Kgl. Bibliothek benutzt werden, das jedenfalls die Druckvorlage gewesen ist.

15. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere unentbehrlich gemacht werden soll, Ostern 1790. Die Einleitung des Herausgebers H. Maier referiert die auf die Entstehung der Polemik bezüglichen Stellen des Reinhold-Kantischen Briefwechsels. Als Ergänzung zu der Streitschrift gegen Eberhard ist, wenn sie auch an sich nicht viel sachlich Neues enthält, die auch von Maier erwähnte Schultzsche Besprechung des 2. Bandes von Eberhards Philosophischem Magazin im III. Band des Jahrgangs 1790 der Allgemeinen Literaturzeitung (S. 784 ff.) nicht ohne Interesse. Da nicht nur der gedankliche Inhalt dieser Rezension unzweifelhaft auf Kant zurückgeht (abgesehen von den paar Bemerkungen zum Parallelenaxiom, die auf Schultz' eigne diesbezügliche Theorie abzielen — vgl. Band XIV der Schriften Kants S. 27 ff.), sondern, wie aus dem gleichzeitigen Briefwechsel zwischen Kant und Schultz hervorgeht, der Letzte zu seiner Kritik auch direkt eine von Kant ihm zur Verfügung gestellte schriftliche Vorlage benutzt hat — Kant schreibt zweimal von je zwei Bogen und fügt in Bezug auf die zwei letzten hinzu, dass es gut wäre, wenn sie unverändert in die Rezension übernommen würden —, so wäre immerhin zu erwägen gewesen, ob nicht diese Rezension (mit deren geschickter Benutzung seiner Anmerkungen Kant sich hinterher sehr zufrieden erklärt) ebensogut wie die Kraussche Rezension von Ulrichs Eleutheriologie (s. u.)

als Anhang in den Rahmen der Kantischen Werke hätte Aufnahme finden können. Vielleicht wäre hier auch für die Kantgesellschaft und ihre verdienstvolle Herausgebertätigkeit eine Aufgabe gegeben — in dem grösseren Rahmen einer Quellensammlung für die Geschichte der Kantischen Schule von 1781 bis zu Fichtes Wissenschaftslehre.

16. Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, September 1791 (Berl. Monatsschrift). Herausgeber: H. Maier.

17. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, September 1793 (ebenda). Herausgeber: H. Maier.

18. Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung, Januar—Juni 1794. Herausgeber: Frischeisen-Köhler.

19. Das Ende aller Dinge, Juni 1794 (ebenda). Herausgeber: H. Maier. Ich vermisse hier etwas eine Anmerkung über die Herkunft der wunderlichen Geschichten, die Kant Seite 331 in der Anmerkung vorbringt, insbesondere über den „persischen Witzling“, der die Welt als „Kloake“ dargestellt hat.

20. Zum ewigen Frieden, Michaelis 1795. Herausgeber: H. Maier. Für diese Schrift konnte wiederum handschriftliches Material benutzt werden, insbesondere die im Besitz der Königsberger Bibliothek befindliche Abschrift, die als Druckvorlage gedient hat und von Kant nicht nur sorgfältig durchkorrigiert, sondern auch um einen von ihm selbst geschriebenen Anhang vermehrt ist („Anhang II: Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts“).

21. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, Mai 1796 (Berliner Monatsschrift). Herausgeber: H. Maier.

22. Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits, Oktober 1796 (Berl. Monatsschrift). Herausgeber: H. Maier.

23. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Dezember 1796 (Berl. Monatsschrift). Herausgeber: H. Maier.

24. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. September 1797. (Berl. Blätter.) Herausgeber: H. Maier. Die von Constant angegriffene und von Kant als die seinige anerkannte Behauptung, man dürfe auch dann nicht lügen, wenn durch die Lüge das Leben eines Menschen (des von einem Mörder bedrohten Freundes) gerettet würde, hat sich in dieser zugespitzten Form in keiner der voraufgehenden Schriften Kants nachweisen lassen. Zu den Stellen ähnlichen Inhalts aus der „Tugendlehre“, auf die M. in den Anmerkungen hinweist, hätte man mit demselben oder vielleicht noch mehr Recht die Stelle aus der Kritik der praktischen Vernunft heranziehen können: „Hat nicht jeder auch nur mittelmässig ehrliche Mann bisweilen gefunden, dass er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er entweder sich selbst aus einem verdriesslichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und

verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloss darum unterliess, um sich in Geheim in seinen eignen Augen nicht verachten zu dürfen?“

25. Über die Buchmacherei, 1798. Herausgeber: H. Maier.

26. Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphlosophie, 1800. Herausgeber: H. Maier. Obgleich die Kantische kurze Vorrede im Titel der Jachmannschen Schrift erwähnt war („Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mystizisin. Mit einer Einleitung von Immanuel Kant“. Den Vergleich zwischen Kant und dem Mystizismus hatte C. A. Willmans gezogen), war sie in Vergessenheit geraten und wurde erst von Reicke wieder aufgefunden. Dasselbe ist der Fall mit der empfehlenden

27. Nachschrift zu Christian Gottlieb Mielckes littauisch-deutschen und deutsch-littauischem Wörterbuch, 1800. Herausgecer H. Maier. Endlich der oben erwähnte Nachtrag der Rezension von 1764 und

29. als Anhang: Kraus' Rezension von Ulrichs Eleutheriologie (April 1788, Allg. Literaturztg.), Herausgeber: P. Menzer, der, wie Kraus selbst mitteilt, ein ihm umgearbeiteter kleiner Kantischer Aufsatz zu Grunde gelegen hat. Auf den Versuch einer Rekonstruktion des Kantischen Beitrags selbst wurde verzichtet, „doch dürfte Vaihingers Ansicht („Ein bisher unbekannter Aufsatz von Kant über die Freiheit“, Philos. Monatsh. 1880), dass vornehmlich der Anfang der Rezension auf Kant zurückzuführen sei, das Richtige treffen“ (Menzer).

Auffallend ist, wenn man den vorliegenden Band der Werke mit früheren, etwa mit dem III. und IV. vergleicht, die verhältnismässig geringe Zahl der „Sächlichen Anmerkungen“, in denen man sich hier fast nur auf orientierende Notizen über die im Kantischen Text erwähnten Persönlichkeiten und Werke beschränkt hat (in welcher Hinsicht kaum etwas Wesentliches vermisst werden dürfte). Darin liegt wie gesagt eine Selbstbeschränkung der Herausgeber gegenüber früheren Bänden, die Ref. indessen nur gutheissen kann. Auch die Zahl der in den „Lesarten“ aufgeführten Textvarianten ist erheblich geringer, was auf die grössere Sorgfalt insbesondere der Zeitschriftendrucke hinweist.

Im XV. Band[1]) der Ausgabe, dem zweiten des handschriftlichen Nachlasses veröffentlicht Adickes die Reflexionen zur Anthropologie. Der Band umfasst die stattliche Zahl von 982 Seiten und ist in zwei Halbbänden mit fortlaufender Paginierung erschienen. Das veröffentlichte Material ist entnommen den Reflexionen in Kants Handexemplar von Baumgarten Metaphysik und einer Reihe von einschlägigen losen Blättern: dazu kommen einige erläuternde Randbemerkungen zu den Paragraphen von Baumgartens empirischer Psychologie und eine Reihe von Collegentwürfen zur Vorlesung über Anthropologie.

---

[1]) Kants Ges. Schriften, Bd. XV 3. Abt.: Handschr. Nachlass. 2 Bd.: Anthropologie. Berlin 1913. Preis: M. 26.—, geb. M. 30.—.

Den Band eröffnen die eben an zweiter Stelle genannten (spärlichen und wenig bedeutenden) erläuternden Anmerkungen zu Baumgartens Psychologia empirica, denen Adickes unter dem Text die entsprechenden Paragraphen des Baumgartenschen Handbuchs hinzufügt. Den Beschluss machen die Collegentwürfe. Die den grössten Raum einnehmenden Reflexionen hat Adickes, der Erdmannschen Publikation folgend, den Teilen und Überschriften von Kants Anthropologie (Band VII der Ausgabe) entsprechend angeordnet, die losen Blätter entsprechenden Inhalts an der geeigneten Stelle eingefügt. Indessen wurde diese Einleitung nicht schematisch genau innegehalten, um nicht sachlich und zeitlich zusammenhängende und in einander übergehende Reflexionen aus einander reissen zu müssen. Es ist natürlich, dass bei dieser Anordnung bisweilen verschiedene Möglichkeiten vorlagen und Kompromisse nötig waren, im Ganzen wird man nur sagen können, dass der Herausgeber seine Materie mit einer Sorgfalt und Umsicht geordnet hat, für die ihm der Leser und Benutzer des Bandes nur Dank wissen kann.

Zum Verständnis der oft nur in einem Wort gegebenen Andeutungen in den Reflexionen wurden mit Erfolg eine Reihe von Collegnachschriften der anthropologischen Vorlesungen Kants herangezogen, im Ganzen 18, zu denen noch die bekannte Publikation von Starke (Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, Neue Ausgabe von 1838) kam. Über diese Collegheftе äussert sich Adickes im Ganzen dahin, dass bei ihnen die Kompiliertätigkeit gewerbsmässiger Abschreiber eine grosse Rolle gespielt habe. Er schliesst dies vor allem aus den zahlreichen wörtlichen Wiederholungen, die auf eine Abhängigkeit der Collegnachschreiber von einander oder von einer gemeinsamen Vorlage mit Sicherheit schliessen lassen, da die Art der erhaltenen Collegzettel Kants — man vergleiche das das letzte Drittel des XV. Bandes füllende Material — es ausschliesst, dass sich Kant in verschiedenen Semestern bezw. in verschiedenen Abschnitten derselben Vorlesung in dieser Weise wörtlich wiederholt hätte. Dasselbe gilt übrigens, wie Adickes in seinen „Untersuchungen zu Kants physischer Geographie" gezeigt hat, auch für die Nachschriften der Kantischen Kollegien über dieses Thema. — Eine Anfrage möchte ich mir hier gestatten. Wenn in den vorliegenden Band die Kantischen Collegentwürfe in extenso, die erhaltenen Collegnachschriften aus dem Hörerkreis in ausführlichen Zitaten an den entsprechenden Stellen vertreten sind — hat es dann angesichts dieses Adickesschen Urteils, das doch den Wert jener Nachschriften erheblich verringert, noch Zweck, wie es doch im Plan der Ausgabe vorgesehen ist, in der IV. Abteilung diese Nachschriften selbst oder ein aus ihnen sich ergebendes Gesamtbild zu veröffentlichen? Zum mindesten für die Anthropologie scheint es mir nach alledem doch sehr zweifelhaft, ob dieses Bild uns noch irgend etwas Neues lehren kann.

Die Reflexionen und losen Blätter enthalten natürlich sehr viel von Erdmann und Reicke schon publiziertes Material; der Inhalt des ganzen ersten und ein Teil des zweiten Bandes der Erdmannschen Veröffentlichung ist ja in dem vorliegenden Band enthalten. Indessen ist doch auch mancherlei Neues darunter. Am meisten in dem Abschnitt vom Gefühl

des Schönen und der Lehre vom Geschmack (einschliesslich derjenigen vom Genie), der überhaupt den grössten Raum, fast 200 Seiten, einnimmt. Da sich die hier zusammengestellten Reflexionen in ziemlich lückenloser Folge vom Ende der 60. Jahre bis in die 90. Jahre hineinerstrecken, so bilden sie eine hervorragende Quelle für die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Ästhetik. Ich gehe indessen auf den Inhalt nach dieser Richtung mit Absicht nicht näher ein, da Adickes selbst in seiner Vorrede eine eigne Publikation „Kant als Ästhetiker", das erste Heft einer Serie „Studien zu Kants Entwicklungsgeschichte" in Aussicht stellt, die zugleich mit dem XVI. Band der Ausgabe, der in den Randbemerkungen in Kants Handexemplar von Meiers „Auszug aus der Vernunftlehre" gleichfalls noch eine Reihe ästhetischer Reflexionen enthält, erscheinen soll. Wir werden also von zweifellos sachkundigster Seite eine gründliche Verarbeitung des hier vorliegenden Stoffes erhalten. Hervorgehoben sei nur noch, dass auch eine Anzahl von Reflexionen scheinbar rein theoretischen Inhalts (über Empfindung und Erscheinung, Anschauung, Materie und Form in der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Vernunft, Raum und Zeit, sinnliche und intelligible Erkenntnis), die von Erdmann im II. Band, den Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, veröffentlicht worden sind, mit Rücksicht auf die Stelle, an der sie stehen, Zeit und Zusammenhang der Abfassung von Adickes zu den ästhetischen Reflexionen gezogen werden. Damit ist, m. M. n., natürlich nicht gesagt, dass sie nicht auch für die Geschichte der erkenntniskritischen Ansichten herangezogen werden dürften, aber man wird immerhin gut tun, ihre Entstehung im Zusammenhang ästhetischer Überlegungen dabei im Auge zu behalten.

Demnächst bringen die Reflexionen zum Charakter und zur Sinnesart (Unterschied von Gemütsart und Charakter, Gutherzigkeit und gutem Willen, zur Physiognomik, zum Charakterunterschied der Völker und der Geschlechter) das meiste Material, ohne dass hier gegenüber Erdmann besonders viel eigenartig Neues geboten würde. Eine genauere Untersuchung mit Rücksicht auf das hier gesammelte Material verdiente einmal die eigentümliche Dreiteilung in „Gemütsart", „Herz" und „Charakter", die in der „Anthropologie" nur recht kurz berührt wird. Speziell mit Rücksicht auf die Frage, wie weit die (freilich nicht scharf durchgeführte) Scheidung zwischen Gemüt und Herz und die damit in Zusammenhang gebrachte Gegenüberstellung von Naturel und Temperament auf psychologische Motive zurückgeht (1159: Naturel als „leidend", Temperament als „handelnd"; 1113, 1118, 1122: Naturel die „Kräfte", Temperament die aus ihnen entspringenden „Neigungen" und „Empfindungen" betreffend), wie weit ethische (1135: Naturel und Temperament werden dem Natur, Gemüt und Herz dem Freiheitsbegriff unterstellt, ähnlich 1131, 1178; dazu 1219: „Ob ein gutes Herz nicht bedeute: einen bestimmten Charakter der Gütigkeit, dagegen ein gut Gemüt: eine Lenksamkeit zu dem, was Menschen gut und nützlich ist") und pädagogische Gesichtspunkte (1220: „Sein Gemüt kann Niemand ändern, aber wohl sein Herz. Wir dürfen das Üble unseres Gemüts nicht verantworten, aber wohl des Herzens"; 1123: Bildung des Temperaments durch Disziplin, des Naturels durch Information, des Charakters durch Beispiele; 1174: „Von der Neigung der Eltern, für Talente

und Geschicklichkeit ihrer Kinder und allenfalls für die Gemütsart, aber gar nicht für Herz und Charakter zu sorgen") dabei mitsprechen.

Zur Psychologie der Frauen werden neu gebracht eine Anzahl von Aphorismen im ersten Jahrgang der „Minerva" (1809), dort als bisher angeblich ungedruckte „Bemerkungen über das männliche und weibliche Geschlecht von Kant" publiziert. Sie sind in z. T. amüsant zugespitzter Form ganz in dem satirisch-scharfen Ton gehalten, der aus Kants bezüglichen Äusserungen in der Authropologie, in den Reflexionen, die Erdmann gebracht hat, bekannt ist und der auch, hier vielleicht besonders charakteristisch, in den entsprechenden Collegzetteln der 70. Jahre (S. 794 ff.) zum Ausdruck kommt. Es ist indessen zweifelhaft, ob es sich nicht in diesen Aphorismen um Äusserungen handelt, die blossen Kollegnachschriften entnommen sind.

Zur Psychologie der Völker und speziell des Deutschen möchte ich die nicht uninteressante Reflexion 778 (S. 340) unter den von Adickes neu veröffentlichten hervorheben (der Stelle und dem Zusammenhang nach in den ästhetischen Reflexionen, in der Lehre vom Genie, enthalten). Die Deutschen werden hier, entsprechend den Ausführungen der Anthropologie (Bd. VII. S. 318 f.) als „Nachahmer" bezeichnet, aber während dort, im Zusammenhang der Anthropologie, nur die üble Seite dieser Eigenschaft unterstrichen wird, will Kant hier scharf zwischen „Nachahmen" und dem blossen Copieren oder gar dem minderwertigen „Nachäffen", „das ohne Schonen allenthalben verfolgt werden" sollte, unterscheiden. „Nachahmen ist nicht soweit vom Genie entfernt, als man wohl denkt. Es gibt keinen Fortschritt des Geistes, keine Erfindung, ohne das was man schon kennt, in neuer Beziehung nachzuahmen. So ahmte Newton den Fall des Apfels nach und Kepler, indem er die harmonischen Proportionen nachahmte, verdiente den Namen eines Gesetzgebers des Sternenhimmels". Mir ist keine Stelle bei Kant erinnerlich, an der der Begriff der „Nachahmung" in dieser Weise zur Bezeichnung der wissenschaftlichen Erkenntnis umgeprägt würde. Und wenn es dann weiter heisst „Die Nachahmung ist der bescheidene und sichere Gang des Genies, welches den Weg, den es unternimmt, nach den Versuchen beurteilt, die andere gemacht haben. Es gab keinen grossen Meister, der nicht nachahmte, und keine Erfindung, die nicht wie ein Verhältnis angesehen werden kann, welches einem Vorhergehenden gleichmässig ist", so wird in einer bei Kant gleichfalls ungewohnten Weise das Erfassen des „Geistes einer Sache und das methodische Arbeiten in diesem Geist zwischen das eigentliche „Erfinden", das „Muster"-Erschaffen, das sonst zum Spezifischen des Genies gemacht wurde, und das blosse „Copieren" des „Buchstabens" in die Mitte gestellt. Das eigentliche Motiv für dies nachdrückliche Lob des methodischen „Nachahmens" kommt dann wohl zum Schluss zum Vorschein, wenn als der schlimmste Fehler die „Grille" bezeichnet wird, „sich durch eine Ketzerei in Ansehung des Gebrauchs das Ansehen eines Genies geben zu wollen". Damit rührt dann der Schluss wieder an die abfälligen Bemerkungen der „Anthropologie" über die „Genieaffen", die durch ihr absprechendes Wesen nur „die Armseligkeit ihres Geistes zu verdecken"

suchen, ein Thema, das ja auch in den Reflexionen oft und gern angeschlagen wird.

Die Datierung der einzelnen Notizen ist von Adickes nach den im XIV. Band entwickelten Prinzipien rein mit Rücksicht auf Schrift, Tinte, Stellung usw., kurz nach den äusseren Kriterien, die sich durch den Vergleich des gesamten handschriftlichen Materials ergeben, mit grosser Sorgfalt durchgeführt worden. Die Leistung dieser Arbeit und die Zuverlässigkeit der auf diesem Wege gewonnenen Zeitangaben wird besonders der zu schätzen wissen, der weiss, wie viel gerade bei Kant in der Datierung solcher Blätter rein nach dem Inhalt gesündigt worden ist. Ein sachlich nicht uninteressantes Beispiel findet sich auf Seite 83.

Die Collegzettel zur anthropologischen Vorlesung im letzten Drittel des Bandes bestehen aus losen Blättern, die fortlaufend mit kurzen Bemerkungen und Stichworten beschrieben sind, längere zusammenhängende Ausführungen finden sich kaum. Mit den Reflexionen berührt sich der Inhalt vielfach sehr eng, in vielen Fällen erscheinen sie nur als eine zum Zweck besserer Lesbarkeit und Übersichtlichkeit vorgenommene Zusammenfassung der Hauptgedanken jener Reflexionen. Ebenso sind Beziehungen zu den vorhandenen Collegnachschriften fast überall nachweisbar. Adickes trennt im Abdruck die Collegzettel aus den 70. von den aus den 80. Jahren von beiden sind ungefähr gleichviel vorhanden. Der Inhalt erstreckt sich jedesmal mit verhältnismässig wenig Lücken und einer Reihe von Wiederholungen über den ganzen Inhalt der „Anthropologie".

Wie weit und in welchen Hinsichten hier eine wirkliche Gedankenentwicklung Kants sichtbar wird, kann erst eine genauere Sichtung und Verarbeitung des stattlichen Materials zeigen. Gesichtspunkte und Probleme für eine solche Verarbeitung, die auch für Erkenntniskritik und Ethik nicht bedeutungslos sind, sind mehrfach vorhanden. Ich erinnere nur an die Aufgabe einer Geschichte der Begriffe „Empfindung" und „Anschauung", damit in Zusammenhang „Gefühl" und „Erscheinung" (erscheinender Gegenstand) bei Kant in ihrer erkenntniskritischen und psychologischen Bedeutung (bezw. mit Rücksicht auf die Frage, wie weit solche Begriffe bei Kant ihren wesentlichen Inhalt in erkenntnistheoretischen, wie weit in psychologischen Zusammenhängen erhalten haben), an eine entsprechende Bearbeitung des Begriffs des „inneren Sinnes" u. a. m. Will man für eine solche Monographie ein wirklich vollständiges Material gewinnen, das ihr erst wirklichen Wert geben kann, so wird man wesentlich auf die Reflexionen und diese Collegzettel (daneben auch auf die Randbemerkungen und Textabweichungen der Manuskripte der Kantischen Anthropologie, die in den Anmerkungen des VII. Bandes — S. 393 ff. — veröffentlicht sind) zurückgreifen müssen.

Als Anhang ist dem Band erstens eine lateinische Rede beigefügt, die Kant als Opponent gegen Kreutzfeld bei dessen Antritt der ordentlichen Professur der Dichtkunst im Februar 1777 gehalten hat („de principiis fictionum generalioribus"), ferner der Entwurf zu einer lateinischen Rede „de medecina corporis, quae Philosophorum est" (Kants Rede bei Niederlegung des Rektorats 1788?), endlich eine Reihe medizinischer Be-

merkungen aus der letzten Lebenszeit Kants, die uns z. T. an die bekannten Erzählungen der Kantbiographen erinnern.

Im Ganzen gewinnen wir mehr als anderswo aus den Anmerkungen des vorliegenden Bandes ein Bild von der Belesenheit Kants in psychologischer, kulturhistorischer, physisch-geographischer und -anthropologischer Hinsicht und von der Art, wie er seine Lesefrüchte zur Belebung seines Vortrags ebenso wie zur Vertiefung seiner Menschenkenntnis zu verwenden wusste. Schliesslich ist Kant als Charakterologe, als Theoretiker einer allgemeinen „Menschenkunde" durchaus keine nur historische Erscheinung. Es steckt trotz der etwas zopfigen und stark rationalistischen Form viel sachlich, nicht nur zur Charakteristik der Psychologie des 18. Jahrhunderts Wertvolles in den „Reflexionen zur Anthropologie". Und gerade dies Wertvolle tritt viel frischer und persönlicher hier in die Erscheinung, als in der trocken-schematischen Darstellung des Kantischen Handbuchs, in dem eigentlich das Beste und Persönlichste seiner Psychologie unter den Tisch gefallen ist.

Rezensionen.

Bibliothek der Philosophen, herausgegeben von Fritz Mauthner. Verlag: Georg Müller, München. 1. Band: Briefwechsel von Immanuel Kant; herausgegeben von H. Ernst Fischer; — 2. Band: Jacobis Spinoza-Büchlein, nebst Replik und Duplik; herausgegeben von Fritz Mauthner; — 3. Band: Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung; herausgegeben von Ludwig Berndl; — 4. Band: Die Schriften zu Fichtes Atheismus-Streit; herausgegeben von Hans Lindau; — 5. Band: Agrippa von Nettesheim, Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift; herausgegeben von Fritz Mauthner.

Das Verhältnis, das die Philosophie ihrer eigenen Geschichte gegenüber besitzt, und das verdiente, einmal zum Gegenstand einer besonderen, aber umfassenden Untersuchung gemacht zu werden, ist ganz wesentlich verschieden von dem, das die anderen Wissenschaften zu ihrer Entwicklung und Vergangenheit haben. Frühere Stadien der juristischen, zurückliegende Stufen der medizinischen Erkenntnis sind in einem ganz anderen, in einem viel gründlicheren und radikaleren Sinne überwunden, ausser Kraft und Geltung gesetzt, als dieses bei der Philosophie der Fall ist. Bei dieser hat das Wort vom „alten Wahren" noch eine nahezu uneingeschränkte Wahrheit. In sehr vielen und grundsätzlichen Punkten sind wir über die Entscheidungen der alten Denker nicht hinausgekommen, können wir nicht hinauskommen, zum Mindesten nicht in der Hinsicht, dass jene Entscheidungen voll und ganz wertlos geworden wären und nicht vielmehr noch für die Gegenwart und für alle Zukunft die unaufgebbaren Ansätze und Grundlagen für eine fruchtbare und organische Weiterarbeit darstellten. So können die wahrhaft grossen Denker der Vergangenheit mit Nichten als alt im Sinne von veraltet, von überlebt, von obsolet geworden gelten; es haftet ihnen eine eigentümliche Frische und Gegenwärtigkeit, eine ausserordentliche Unmittelbarkeit und Aktualität an. Was sie sagen, und wie sie es sagen, die Probleme, die sie aufwerfen, und die Art und Haltung, in der sie deren Lösung in Angriff nehmen bezw. erreichen: alles das hat nicht den fadenscheinigen Reiz von blossen Kuriositäten und Antiquitäten, von künstlich aufgefärbten Stücken aus der geistigen Rumpelkammer; es lebt und wirkt vielmehr mit Entschiedenheit weiter; wir können damit arbeiten, und wir kommen bei dieser Arbeit auch sachlich weiter.

Eine einschränkende Voraussetzung allerdings wird hierbei unbedingt zu machen sein, soll diese Arbeit an und mit den alten Erkenntniswerten nicht ins Uferlose und Ungemessene geraten, auch nicht zur Bindung uud Erstarrung der eigenen Kräfte und zu einer blossen, lähmenden Wiederholung führen. Diese Voraussetzung, auf die mit Betonung hinzuweisen ist, besteht in der methodisch geregelten Fragestellung dem vorhandenen Stoff gegenüber, sie besteht in der überlegten Disposition, in der zielbewussten, durch bestimmte Probleminteressen geleiteten Auswahl und Einstellung.

In jenem angedeuteten Weiterwirken und Weiterleben einmal erreichter philosophischer Problemstellungen, Problembehandlungen und

Problementscheidungen liegt der tiefere, sachliche Grund sowohl für die eigentümliche Stärke und Kontinuität der philosophischen Tradition, als auch für das so ungemein lebhafte und wohl auch auffällige Interesse der Philosophie an ihrer eigenen Vergangenheit, die also Vergangenheit nur n äusserem, zeitlichem, aber nicht in prinzipiellem Sinne ist. Zugleich liegt darin die innere, sachliche Berechtigung für die immer zahlreicher werdenden Sammlungen von Neuausgaben älterer philosophischer Literatur.

Zu den vorhandenen Sammlungen gesellt sich nun die hier angezeigte als eine in manchen Punkten wesentliche Bereicherung und Ergänzung. Was für sie charakteristisch ist, das ist zunächst die Weite der Grenzen, die sie sich gesteckt hat. Ihr geistiger Leiter, Fritz Mauthner, philosophisch wohlbekannt und von Vielen mit Recht hochgeschätzt als Verfasser des in mehr als einer Beziehung bahnbrechenden Werkes: „Beiträge zu einer Kritik der Sprache“ (3 Bände) lässt in dem Einführungszirkular erklären, die „Bibliothek der Philosophen“ werde diejenigen Werke sammeln, die lebendig geblieben sind, oder zu neuem Leben für unsere Zeit geweckt werden können: dahingegen sollen die bloss namenberühmten Ladenhüter der Philosophiegeschichte nicht neu aufgelegt werden. Ganz zweifellos ist dieser Plan sehr ansprechend und interessant, und die bereits erschienenen Bände bieten eine Gewähr für eine vortreffliche Ausführung des ganzen Unternehmens. Man kann nur mit lebhafter Freude der Mehrzahl der zur Neuausgabe bestimmten Werke entgegensehen. Aber doch meldet sich der Wunsch, dass die Disposition des Ganzen etwas straffer und methodischer hätte sein können. Es hätte sich dann wohl vermeiden lassen, dass die neue Sammlung hie und da mit anderen Sammlungen kollidiert, z. B. mit derjenigen der „Philosophischen Bibliothek“ (Verlag von Felix Meiner) oder mit der der Neudrucke der Kantgesellschaft. Ferner hätte sich dann auch die Neuausgabe solcher Werke ausschliessen lassen, die bereits auf dem Büchermarkte in zuverlässigen und gut verwendbaren Editionen vertreten sind (Locke, Spinoza, Schopenhauer u. a.). Schliesslich möchte ich noch eine kritische Bemerkung in philologischer und buchtechnischer Beziehung einfügen. Ohne Minderung des hervorragenden künstlerischen Eindruckes, den die Sammlung macht, hätten erstens bei fast allen der bereits erschienenen Werke die Originalseitenzahlen hinzugesetzt werden können und sollen, zweitens hätte die Einrichtung genauerer Kolumnentitel die Uebersicht und die Verwendbarkeit der einzelnen Bände sehr erleichtert.

Doch das sind geringfügige Uebelstände, die sich zudem bei der Fortführung des Unternehmens ohne grosse Mühe beheben lassen. Als Ganzes wirkt doch der Plan, auf dem die Sammlung aufgebaut ist, ungemein sympathisch: eine geistvolle, wohl orientierte, umsichtig verfahrende Persönlichkeit hat eben die Gesamtleitung in der Hand. Auch über die Art, wie die Einzelherausgeber, zu denen Mauthner selber gehört, bislang gearbeitet haben, ist nur Günstiges zu berichten. Sorgfalt und Sachkenntnis sind in hervorragender Weise am Werke gewesen. Das bezeugen schon die den einzelnen Bänden vorausgeschickten, mehr oder minder umfangreichen Einleitungen. Es ist gerade in der Gegenwart mit Genugtuung zu begrüssen, dass durch diese neue Editionsveranstaltung eine ganze Anzahl jüngerer Gelehrter Gelegenheit zu lohnender Bewährung ihrer Kräfte findet.

Besonders erwähnt seien hier nur die Ausgaben von H. Ernst Fischer (Kants Briefwechsel) und von Hans Lindau (J. G. Fichtes Atheismusstreit). Fischers Auswahl ruht auf einer gut begründeten, mit Ueberlegung hergestellten Disposition. Sie bringt erstens alle Briefe von Kant selber und dann von denjenigen, die an ihn gerichtet sind, alle die zum Abdruck, die für ihn, seine Lehre ihren Werdegang und ihre Ausbreitung irgendwie wesentlich sind. So zeigt sie sowohl die Kontinuität seelischen Erlebens, das der Schöpfung des Kritizismus psychologisch zu Grunde liegt, als auch die Reflexe, die sein Werk in der Seele der Anderen ausgelöst hat. Nur wäre es sehr angenehm gewesen, wenn die nicht von

Kant stammenden Briefe auch im Druck als solche kenntlich und so von den Kantischen leicht unterscheidbar gemacht worden wären, ein Verfahren, das bei der auch in diesem Heft der Kantstudien angezeigten Ausgabe von Herbart-Briefen dankenswerter Weise beobachtet worden ist.

Lindaus Ausgabe der Schriften zu Fichtes Atheismus-Streit ist mit voller Umsicht hergestellt. Sie umfasst in zwanzig Nummern ausser den einschlägigen Schriften auch den auf den Streit sich beziehenden Briefwechsel zwischen Fichte einerseits und Schiller bezw. Jacobi andererseits; sie bringt das Weimarische und das Gothaische Rescript, die beiden Petitionen der Studenten an den Herzog Carl August und die beiden ganz kurz gehaltenen abschlägigen Antworten desselben und schliesslich eine recht interessante Zusammenstellung von Aeusserungen Goethes an und über Fichte. Lindaus Einleitung ist in historischer Hinsicht ebenso wertvoll als in psychologischer feinsinnig und gerecht. Mauthners Einleitungen zu den beiden von ihm herausgegebenen Bänden sind wahre Kabinettstücke faszinierender, geistvoller Charakteristik; die Frische, Virtuosität und Plastik der Darstellung wetteifern mit der anregenden Behendigkeit und Entschiedenheit des Urteilsabgabe und Parteinahme, ohne dass dabei die wissenschaftliche Zuverlässigkeit zu kurz käme.

Ich beschliesse meine Anzeige erstens mit dem Gesamturteil, dass diese neue Editionsveranstaltung trefflich geeignet ist, das starke philosophische Bedürfnis der Gegenwart nicht nur mit gesunder Nahrung zu versehen, sondern es auch auf vernünftigen Bahnen zu erhalten und von sich aus weiter zu beleben — und zum Anderen mit dem herzlichen Wunsche, dass die Ausgestaltung des Unternehmens in rüstiger Weise voranschreiten, in qualitativer Hinsicht sich auf der einmal eingeschlagenen Höhe erhalten und — last not least — einen weiten und interessierten Leserkreis finden möge.

Berlin. Arthur Liebert.

Falckenberg, Richard, Dr., ord. Professor zu Erlangen. Geschichte der neueren Philosophie von Nicolaus von Kues bis zur Gegenwart im Grundriss dargestellt. Siebente verbesserte und ergänzte Auflage, 1913. Veit & Comp., Leipzig. (VIII und 692 S.)

Es hiesse Eulen nach Athen tragen, wollte man noch auf Falckenbergs Werk mit genauerer Berichterstattung eingehen, wollte man seine Leistung in das ihr gebührende Licht rücken und im Einzelnen die ausserordentliche Bedeutung dieser meisterhaften Schöpfung, die Vorzüge, die sie in Fülle besitzt, an dieser Stelle darlegen. Es wird wohl nicht viele Leser dieser Zeitschrift geben, die den „Falckenberg" nicht kennen, die ihm nicht Wesentliches verdanken, die im gegebenen Falle nicht zunächst nach ihm greifen, die nicht immer wieder die oft an ihm gerühmte Zuverlässigkeit bestätigt finden und nicht immer wieder die gediegenste Belehrung aus ihm schöpfen. Nunmehr liegt die siebente Auflage vor; der Verfasser bezeichnet sie als ergänzt und verbessert. In der Tat: Mit unermüdlichem Fleisse verfolgt der greise Gelehrte das ungeheuere Anwachsen der philosophiegeschichtlichen Literatur; mit grösster Umsicht und Geschicklichkeit bewältigt er die recht mühsame, aber erforderliche Arbeit, das Neue soweit es Beachtung verdient, in den Zusammenhang einzuordnen und hineinzuarbeiten. Auf diese Weise sichert er seinem Werke eine in geschichtlicher und bibliographischer Beziehung unverminderte Geltung. Vielleicht hätte sich nur bei den Buchverweisungen und den bibliographischen Angaben des letzten (16.) Kapitels, besonders bei dem Paragraphen: „Die philosophischen Einzelwissenschaften" (in der Gegenwart) eine gewisse Beschränkung empfohlen. Aber abgesehen von der historischen Absicht, der das Werk ausdrücklich dienen soll, darf man ihm, zumal bei der intimen Verbundenheit zwischen dem System der Philosophie und ihrer Geschichte, auch einen sehr hohen Wert für den Zweck der Einführung in die Philosophie selber nachrühmen. Es eignet sich zu einer solchen

Einführung in weit höherem Grade, als so manches, jenem Zwecke eingestandenermassen gewidmete Buch.

Für die nächste, dann also achte Auflage, die sicherlich bald nötig sein wird, möchte ich ein paar Vorschläge zur etwaigen, gütigen Berücksichtigung machen. Bei der Angabe der Lessing-Literatur (S. 281, Anm. 2) ist Diltheys grundlegender und bahnbrechender Aufsatz in dem Buche: „Das Erlebnis und die Dichtung", der etwa 170 Seiten umfasst, nicht genannt. — Dann dürfte vielleicht Bauchs zwar kleines, aber meisterhaftes Kant-Buch (bei Göschen erschienen) aus der erdrückenden Masse der auf S. 304 genannten Literatur herauszunehmen und auf S. 303 der Angabe derjenigen Werke anzureihen sein, die als für das Studium Kants in erster Linie in Betracht kommend bezeichnet werden. Und da ich gerade bei dem Kapitel: Kant bin, so seien gleich noch zwei Punkte angemerkt. Ist wirklich Schillers Spott über den angeblichen Rigorismus und Purismus der kritischen Ethik berechtigt (S. 356)? Oder gefährdet nicht doch Schillers Versuch, einen Ausgleich zwischen Pflicht und Anmut herbeizuführen und ein ästhetisches Moment in die Grundlegung der Ethik einzufügen, die Reinheit und die prinzipielle Methodik eben dieser Grundlegung, und bedeutet er nicht eine Grenzverwischung zwischen Ethik und Aesthetik? — Und lässt sich von der praktischen Philosophie Kants, in bezug auf welche von F. dem kühnen, aber wahren Worte Fortlages beigepflichtet wird, dass in ihr das System der absoluten Wahrheit erschienen sei, wirklich so uneingeschränkt behaupten, in ihr habe die christliche Moral ihren wissenschaftlichen Ausdruck gefunden (S. 366)? Bietet nicht Kants Ethik die kritische Begründung überhaupt für den Begriff der Sittlichkeit, unabhängig von jeder einschränkenden Beziehung auf einen bestimmten Kulturkreis und auf eine bestimmte, historisch fixierte Sittlichkeitslehre? — Da auf S. 565 f. Maeterlinck unter Aufführung der für seine Philosophie bestimmenden Werke genannt ist, so dürfte auch eine Kennzeichnung seines philosophischen Standpunktes angebracht und auch leicht anzubringen sein. — Sollte nicht der Neukantianismus (S. 599 ff.) doch strenger von dem Positivismus zu trennen sein? Es ergibt sich, schon äusserlich gesehen, der Uebelstand, dass Cohen und Häckel in dem gleichen Paragraphen auftreten und, nur durch wenige Seiten geschieden (jener S. 602, dieser S. 611), beinahe wie Geistesbrüder, jedenfalls als Verwandte erscheinen. Ueberhaupt ist wohl die Darstellung des Neukantianismus etwas zu knapp geraten; Cohen, Natorp, Stammler verdienten zweifellos ein zum Mindesten in Etwas eingehendere Berücksichtigung. — Ich glaube nicht, dass Riehl (S. 603) als sensualistischer Erkenntnistheoretiker zutreffend bezeichnet ist. Er hat sich gegen die einfache Zurechnung zum Positivismus, die auch Ueberweg-Heinze vorgenommen hat, mehrfach verwahrt. — Auf S. 621 dürfte bei der Bemerkung, dass Husserl von Brentano ausgegangen ist, der Zusatz nicht unangemessen sein, dass sich H. aber von seinem Lehrer im Laufe seiner Entwickelung erheblich entfernt hat. Schliesslich möchte ich dem verehrten Verfasser den Gedanken wenigstens der nominellen Berücksichtigung der „Jahrbücher für Philosophie", herausgegeben von Frischeisen-Koehler und des von Arnold Ruge herausgegebenen bibliographischen Werkes: „Philosophie der Gegenwart" unterbreiten. Sie könnten wohl am besten auf S. 17 angeführt werden. Wahrscheinlich aber ist ihre Beachtung für die neue Auflage so wie so bereits vorgesehen.

Berlin. Arthur Liebert.

Herbart, J. F. Briefe von und an Herbart. Urkunden und Regesten zu seinem Leben und seinen Werken. 4 Bände mit 4 Bildern. (Band 16—19 der grossen Kehrbach-Flügelschen Herbartausgabe); bearbeitet von Theodor Fritzsch. 1912, Langensalza, Hermann Beyer und Söhne (Beyer & Mann).

Die erschöpfende, bibliographisch vollständige Inventarisierung und Kodifizierung alles dessen, was überhaupt aus der Feder unserer grossen

Denker stammt, seien dieses ihre Werke oder Aufsätze, gelegentliche Aeusserungen, Rezensionen oder Briefe, schreitet in rüstiger Weise vorwärts. Als erste dieser abschliessenden Ausgaben ist nun die grosse Kehrbach-Flügelsche Herbartausgabe fertiggestellt worden. Von ihr liegen hier zur genaueren Berichterstattung die vier stattlichen Bände: „Briefe von und an Herbart“ vor. Ihr Bearbeiter ist der als Herbartforscher schon wohlbekannte Theodor Fritzsch. Um es gleich zu sagen: Seine Arbeit hat volles Recht auf sehr hohes Lob und entschiedene Anerkennung. Es ist eine Meisterleistung, die die vortreffliche Herbartausgabe auf das Würdigste abschliesst. Die Zusammenstellung des ausserordentlich reichen Materials — es zählt im Ganzen etwa 1000 Nummern — trägt den Stempel ungewöhnlichen Fleisses und nie erlahmender, der Sache restlos hingegebener Sorgfalt und Genauigkeit.

Zur Ueberraschung auch für den Kenner Herbarts, der als lauer Briefschreiber galt, und von dem man bis jetzt nur 120 Briefe kannte, sind nach langen, mühsamen Vorarbeiten nunmehr etwa 330 Briefe zusammengebracht worden. Doch abgesehen von dieser ganz beträchtlichen Materialvermehrung besteht ein weiterer grosser Wert der Ausgabe darin, dass auch die Schreiben an Herbart und die Antworten der Empfänger seiner Briefe mitgeteilt sind. So gewinnt der Briefwechsel ausserordentlich an Lebendigkeit, man vermag das Hin und Her des Gedankenaustausches zu verfolgen, und man erhält dadurch, dass man sieht, wie Herbarts Person und Philosophie auf andere wirken, ein doppelt lebendiges Bild von ihnen. Des Ferneren sind an angemessenen Stellen Urteile und sonstige Bemerkungen, die seine Bekannten über ihn zu Dritten getan haben, eingestreut. Endlich hat der umsichtige Herausgeber ganz knappe Angaben über H.s Leben, über die Veröffentlichung seiner Bücher, über seine Tätigkeit als Rezensent, über seine Funktion als akademischer Lehrer u. dergl. eingeflochten.

So stellt diese ganze Briefausgabe, wie im Vorwort mit Recht bemerkt wird, einen vorläufigen Ersatz für die grosse Herbartbiographie dar, die heute noch fehlt. Ja, sie ist in gewissem Sinne bereits diese Biographie: sie lässt uns in die seelische Struktur des Philosophen, in sein Verhältnis zu den grossen Persönlichkeiten und Begebnissen, besonders zu den philosophischen Strömungen seiner Zeit, in die persönlichen und sachlichen Bedingungen seiner Philosophie, in seine Welt- und Menschenansicht einen unmittelbaren, oft sehr reizvollen Einblick tun. Sie zeigt uns einen Mann, der doch dem Bilde nicht recht entspricht, das man sich sonst von H. zu machen pflegt. Das ist ja garnicht der trockene, pedantische Mann, über dem ein Hauch der Misanthropie zu liegen schien. Es tritt uns vielmehr — ich verweise nur auf den prachtvollen Briefwechsel mit seinem Schüler Carl von Steiger — eine warmherzige, teilnahmsvolle, oft tief besorgte, in herzlicher Rede sich äussernde Persönlichkeit, es tritt uns ein treuer Freund und unermüdlicher Berater entgegen, wie es denn auch bei einem Denker nicht gut anders der Fall sein kann, dessen Hauptinteressen und dessen nachhaltigste Leistungen doch wohl auf dem Gebiet der Pädagogik liegen. Es fällt manch kluges und bedeutendes Wort. So in dem sowohl persönlich anziehenden, als auch wissenschaftlich ergiebigen, sich oft auf H.s, nicht anders als seltsam zu bezeichnende mathematisierende Psychologie bezüglichen Briefwechsel mit Drobisch, der in Leipzig der Philosophie Herbarts eine Stätte bereitet hatte, auch sonst als Protagonist für H. in kluger und energischer Weise wirksam war, der H.s Antagonismus gegen das von Schelling und Hegel beherrschte Berlin teilte und überhaupt in seinem ganzen Verhalten eine recht interessante Figur ausmacht. Bei Herbart mischen sich mit dem heissen, erst spät und auch dann mit nicht zu reichem Erfolge gekrönten Bemühen, literarische Beachtung und Anerkennung zu finden, Schüler heranzuziehen, Einfluss auf die zeitgenössische Philosophie zu gewinnen, die überlegene Ruhe, die grosse Haltung und Geste des Philosophen, der mit Gleichgültigkeit auf dergleichen Dinge herabsieht. Ueberhaupt macht sich in Herbarts Wesen

und Persönlichkeit noch mancher andere Widerspruch, noch manche Unstimmigkeit geltend. Auf der einen Seite ist er aus tief innerlichstem Drange Philosoph, Forscher, er will nichts anderes als verstehen, erkennen, in den Grund der Dinge schauen, er bekennt, so in einem schönen, eindrucksvollen Brief an seinen Vater (I, 82ff), dass er sich zu nichts anderem berufen und befähigt fühle; und dann ist doch wieder eine gewisse Enge und Befangenheit seines Urteils merkbar, z. B. in seiner Stellungnahme gegenüber den grossen politischen und freiheitlichen Bewegungen seiner Zeit. Er sieht hier oft nur die bisweilen krasse und verzerrte Aussenseite dieser Dinge, er nennt in einem Brief an Drobisch (III, 44) ihre Vorkämpfer „Freyheitsschwindler"; über Fichtes Reden an die deutsche Nation weiss er nur zu sagen, man werde hier zu oft gewahr, dass der wahrhaft grosse Mann sich herablässt, von Dingen zu reden, die er nicht versteht (II, 29); dem Auftreten der „Göttinger Sieben" gegenüber nimmt er eine fast ultrakonservativ zu nennende Haltung ein, sodass ein Wort, das der Buchhändler Perthes zur Charakteristik über ihn gebraucht: „Herbart scheint mir einer vergangenen Zeit anzugehören" (II, 215 Anm.), sehr viel für sich hat; denn mit dem Hinweis auf H.s reservierte, auf das Masshalten angelegte Natur wird man dergleichen Urteile und Stellungnahmen nicht rechtfertigen können.

Das führt mich dazu, mit einem Worte auf Herbarts Verhältnis auch zu den philosophischen Bewegungen seiner Tage einzugehen; ein Punkt von nicht geringem kulturgeschichtlichen und psychologischen Interesse. H. lehnt nachdrücklich, ja, mit einer gewissen Vehemenz, die ganze zeitgenössische Philosophie ab, mag sie in spekulativer (Fichte, Schelling, Hegel), mag sie in empirisch-anthropologischer (Fries) Gestalt auftreten (I, 84, 88, 101, 216, 271; III, 6 u. ö.). Seine Aeusserungen über Schelling und Hegel sind oft so bissiger, so herabsetzender Art, dass man zu der Vermutung gedrängt werden könnte, er habe sich von Schopenhauers übler Manier anstecken lassen, während sie doch wohl in seiner prinzipiellen Abweichung von der spekulativen Philosophie ihren Grund haben werden. Aber unsympathisch ist jener Ton, den die Vertreter der Spekulation übrigens auch nicht verschmähen, gleichwohl. Mit ungleich grösserer Achtung spricht Herbart dagegen von Kant; er bemüht sich, seine, wie wir hinzufügen dürfen: unzutreffende, ja schiefe Deutung des Kritizismus mit wissenschaftlichem Ernst, wenn auch in unzulänglicher Form zu begründen (III, 14 ff.). Und doch kommt, als er nach der Berufung Krugs nach Halle, der in Königsberg der unmittelbare Nachfolger Kants gewesen war, nun selber auf den Lehrstuhl des Letzteren ehrenvoller Weise berufen wird (i. J. 1808), aus seinem Munde das recht bezeichnende Wort: „Sehr gern werde ich es als Pflicht der Stelle ansehen, das Andenken Kants erhalten zu helfen, und manches milder auszudrücken, was sonst vielleicht härter wäre gesagt worden" (II, 28).

Auch sonst noch kann man den Briefen so manches kulturgeschichtliche Wertvolle und Verwertbare entnehmen. Man bekommt manchen amüsanten Einblick in uns heute als recht zopfig erscheinende Verhandlungen bei Besetzungen erledigter Professuren, in Universitätseinrichtungen, die so recht den Charakter des Vormärzlichen und Verstaubten haben, in den Verkehrston der Professoren untereinander und in manches Menschliche, das auch den grossen Geistern bekanntlich nicht so ganz fremd ist.

Für die Zuführung alles solchen, über das rein Biographische hinausgehenden, dem Gebiete der Kulturgeschichte angehörenden Materials wird man dem Herausgeber besonders dankbar sein können. Ausdrücklichen Dank verdient nicht zuletzt auch die Verlagsbuchhandlung; sie hat um der Sache willen die recht bedeutenden Opfer nicht gescheut, die diese sehr umfangreiche, also auch entsprechend kostspielige Herbartausgabe (es sind im Ganzen 20 Bände im Gesamtpreis von 100 Mark) von ihr fordert, Opfer, die umso grösser geworden sind, als in dem ursprünglichen Editionsplan die Veröffentlichung sämtlicher Briefe Herbarts nicht vorgesehen war, und die nun doch zur Tat geworden ist. Dass diejenigen Briefe, die von

Herbart selbst stammen, in anderen Drucktypen gesetzt sind als die an ihn gerichteten, ist ein für den Zweck schneller Orientierung sehr vorteilhaftes, die Uebersichtlichkeit bedeutend erhöhendes Verfahren, das auch bei anderen Briefausgaben Nachahmung finden sollte. Schliesslich erwähne ich noch, dass den vier Briefbänden vier Bilder (Herbart, Carl v. Steiger, Herbarts Frau, das Herbart-Denkmal in Oldenburg wiedergebend) beigegeben sind.

Berlin. Arthur Liebert.

Jahn Max, Direktor, Dr. phil. Sittlichkeit und Religion. Psychologische Untersuchungen über die sittliche und religiöse Entwicklung und Erziehung der Jugend (IV. und 330 S.). Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1910.

Wie die früheren Veröffentlichungen des Verfassers, so ist auch die vorliegende ausgezeichnet sowohl durch die eindringliche und gemeinverständliche, dabei doch gründliche und solide Zusammenfassung derjenigen Ergebnisse und Entscheidungen, zu denen die streng wissenschaftliche Forschung auf dem betreffenden Gebiet gelangt ist, als auch besonders durch die Fähigkeit, diese Ergebnisse in den Dienst des Lebens zu stellen, sie in praktisch-paedagogischer Hinsicht zu verwerten. So ist es nicht der Forscher im engeren Sinne, sondern der Lehrer, der Erzieher, der in dem Buche das Wort führt. Mit hohem didaktischen Geschick, mit Umsicht und Gewandheit und mit warmherziger Darstellungskraft führt uns dieser in diejenigen Probleme und Problemlösungen ein, die mit den Begriffen: „Sittlichkeit" und „Religion" gekennzeichnet werden. Ist die Einführung getan, ist ein Untersuchungskreis durchwandert, so wird dann die Frage aufgeworfen, wie sich die gewonnene Erkenntnis für die Verwirklichung der Forderungen und Zwecke der Jugenderziehung ausnutzen liesse, und welche Aenderungen in der bisher befolgten Methodik sich aus der neu gewonnenen Einsicht als notwendig ergeben. In dem Buche ist frisches Leben. Das, was der Gegenwart not tut, was die Entwickelung der grossen, auf die Gewinnung einer modernen Weltanschauung hindrängenden zeitgenössischen Bestrebungen zu unterstützen vermag, wird klaren Blickes erkannt und intensiv berücksichtigt und auf der Grundlage einer energischen, von Kant entscheidend beeinflussten idealistischen Gesinnung und eines allen Umschreibungen und Gewundenheiten abgeneigten Temperamentes mit Entschiedenheit behandelt.

Die Untersuchung der beiden Gebiete: Sittlichkeit und Religion verläuft (im 1. Hauptteil) nun so, dass mit vollem methodischen Recht zunächst einmal beide Gebiete geschieden werden, dass jedes für sich behandelt wird. Besonders dagegen wird Front gemacht, in der Sittlichkeit eine von der Religion abhängige Grösse, gleichsam nur ein Anhängsel oder eine Enklave der Religion zu erblicken. Wie schon der Untertitel anzeigt, vollzieht sich die Untersuchung nach der psychologisch-genetischen Methode. Die so erzielten Ergebnisse werden durch interessante Mitteilungen aus den Gebieten der Anthropologie und der Völkerkunde ergänzt und gleichsam bestätigt. Als literarisches Vorbild hat hier vielleicht das bekannte Buch von Paulsen: „System der Ethik" gedient, auf das auch mehrfach verwiesen wird. Logisch gesprochen, sehen wir von Jahn die Methode der Induktion befolgt; d. h. den Ausgangspunkt bilden die sittlichen und religiösen Gefühle, denen grundlegende und ausschlaggebende Bedeutung zugesprochen wird: sie sollen die erste, unmittelbar erfassbare, primitivste Stufe der Wirklichkeit darstellen. Von diesen aus vollzieht sich der Aufbau der sittlichen und religiösen Welt dann weiter durch den Begriff und das Urteil als Zwischenstadien hin zu den höchsten, spätesten Schöpfungen der sittlichen und der religiösen Kultur, zu den sittlichen und religiösen Ideen. Ist die gesonderte Behandlung jedes einzelnen Problemgebietes erledigt, so wird die grosse Frage ins Auge gefasst, welcher Art die Verbindung zwischen beiden Gebieten sei. Es wird gezeigt, dass die Sittlichkeit überhaupt

das höchste und grundlegende Prinzip der Kultur ausmache, dass sich im Besonderen die Religion auf der Sittlichkeit aufbaue, dass aber doch die unantastbare Selbständigkeit der Sittlickheit nicht zur Auseinanderreissung von Sittlichkeit und Religion führen dürfe. Vielmehr geht mit Notwendigkeit der Weg von der Sittlichkeit hin zur Religion

Diese psychologisch-genetische Analyse der Sittlichkeit und der Religion wird nun zur Grundlage für Ausführungen gemacht, die sich auf die Frage der sittlich-religiösen Erziehung beziehen. In diesem zweiten Hauptteil werden unter dem Titel: „Moralpaedagogik und Religionspaedagogik" also Stoff und Form des sittlich-religiösen Unterrichts in eingehender Darstellung behandelt. Es treten uns hier sehr beachtenswerte und sehr gut begründete Gedanken und Vorschläge zu oft tief eingreifenden Reformen entgegen, die auf einen ernsten und nachdenklichen Leser nicht ohne Eindruck bleiben können. Zu diesen Gedanken gehört in erster Linie die formell ruhige, sachlich aber energische Kritik, die jener Art des Religionsunterrichtes, wie sie gegenwärtig in der Schule gehandhabt wird, ferner der unhaltbaren Stellung, die die Bibel in diesem Unterricht einnimmt, und last not least der jetzt wieder aktuellen Frage, ob Simultan- ob Konfessionschule, gilt. Möge der von echt humanem Geiste erfüllten Stellungnahme des Verfassers zu allen diesen Fragen die Zukunft gehören.

Obwohl nun sein Buch, der ganzen Absicht und Ausführung nach, keine eigentliche Förderung, keine prinzipielle Weiterbildung dessen enthält, was die philosophische Forschung auf den beiden, zur Diskussion gestellten Gebieten bereits erreicht hat, ja, wenngleich man dem Versuch einer induktiven, psychologisch-genetischen Grundlegung jener Gebiete nicht ohne Weiteres zustimmen kann, und auch anderen, geringfügigeren Punkten, z. B. seiner Darstellung und Kritik der rationalistischen (apriorischen) Ethik gegenüber, Anlass zu Einwänden finden dürfte, so wird man doch, blickt man auf das Grosse und Ganze der Leistung, auf die Klarheit und Ueberzeugungskraft der paedagogischen Erörterungen, auf die kluge, gewandte, der Wirklichkeit des Lebens und ihren Forderungen zum Recht verhelfende Gedankenführung, auf die prachtvolle Gesinnung, die aus jeder Zeile hervorleuchtet, auf keinen Fall den Wert des Buches verkennen. Und man muss durchaus wünschen, dass ihm nicht nur in den paedagogischen Fachkreisen, sondern darüber hinaus diejenige Schätzung und Verwendung zu Teil werden mögen, die auch des Verfassers anderen Werken nicht versagt geblieben sind.

Berlin. Arthur Liebert.

Marck, Siegfried, Dr. phil. Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, München 1912. (VIII u. 180 S.)

Mit dieser Studie, die aus einer von der philosophischen Fakultät der Universität Breslau gekrönten Preisarbeit hervorgegangen ist, und die Marck in einem Aufsatz in dem vorhergehenden Heft dieser Zeitschrift in bestimmter Richtung fortzuführen und zu vertiefen gesucht hat, hat sich der Verfasser auf vorteilhafte Weise in die wissenschaftliche Literatur eingeführt. Seine auf die Herausarbeitung der bedingenden und treibenden Motivgruppen und Problemstellungen in der Ausbildung und Entwickelung der Ideenlehre Platos gerichtete Untersuchung untersteht einem Gesichtspunkt von prinzipieller und systematischer Geltung, wie denn überhaupt mit vollem Recht bemerkt wird, dass eine philosophiegeschichtliche Betrachtung ohne Beziehung auf grundsätzliche systematische Geltungswerte, ohne Orientierung an einer aus prinzipieller Ueberlegung erfolgenden Fragestellung nur Idiographie bleibt und ein recht unplatonisches Hinblicken auf die *πράγματα*, statt auf die *λόγοι* bedeutet (S. 171; 12). Der leitende Gesichtspunkt der Untersuchung besteht nun darin, zu zeigen, wie sich der transzendentallogische, der kritische Sinn der Idee als Hypothesis, als Grundlegung, gegenüber den beiden anderen konkurrierenden Motiv-

gruppen und Tendenzen, nämlich der metaphysischen und der damit in Verbindung stehenden psychologischen, durchzusetzen und zur herrschenden Geltung zu bringen strebt. Zugleich aber wird gezeigt, dass diese methodologische, auf die logische Begründung der Erkenntnis oder Erfahrungswissenschaft gerichtete Bestrebung sich nicht in voller systematischer Klarheit und Eindeutigkeit, nicht in uneingeschränkter methodischer Konsequenz, d. h. nicht ohne Rückfall in metaphysische Strömungen und Argumentationen entfaltet.

Die unvergleichliche theoretische Bedeutung, die der Ideenlehre Platos innerhalb der Geistesgeschichte zukommt, ruht unserem Autor in letzter Instanz doch eben auf ihrem Charakter und Wert als Erkenntniskritik, wenigstens auf den in ihr vorhandenen gigantischen Ansätzen zu einer solchen. So gilt ihm Plato als der Schöpfer und als der erste zielbewusste Vertreter des Kritizismus, er wird als der grösste Logiker vor Kant bezeichnet (S. 101), und das eben darum, weil er nicht etwa die „formale“, sondern weil er die kritische, die transzendentale Logik im Sinne Kants begründet hat. „Die traditionelle, von Aristoteles ausgehende Auffassung Platos, die der moderne Kritizismus durch die Klarlegung der erkenntniskritischen Motive in der Ideenlehre getroffen hat, muss auch für das Verständnis der in vollem Umfange anzuerkennenden metaphysischen Wendung eine wesentliche Korrektur erfahren“ (S. 41; 111 u. ö.). Die Ideen sind somit als Erkenntnismittel (S. 42), als Methoden (S. 121) anzusehen; sie begründen die Erfahrung als Erkenntnis (S. 109). „Gegen Metaphysik und Psychologismus, wie wir ohne weiteres sagen können, kämpft Plato den erkenntniskritischen Sinn der Idee durch“ (S 94). Ihr Material, ihre Fundgrube, ihre Bewährung findet diese Erklärung der Ideenlehre in erster Linie in den eigentlich theoretischen Dialogen, wie „Theaitetos“, „Parmenides“, „Sophist“, „Philebus“, während „Phaidon“, „Phaidros“, „Symposion“, „Politeia“ für diese Analyse mehr in den Hintergrund treten und eine nur sekundäre Beachtung finden.

Aus dieser Charakteristik der Gesinnung und der Stellungnahme, von der her die Interpretation der Ideenlehre erfolgen, erhellt zugleich die Beziehung der vorliegenden Arbeit zu jener neuen, so viel angefeindeten, aber doch zu fortschreitender Anerkennung vordringenden Betrachtung und Einschätzung, die Platos Philosophie eben durch ihre Heranrückung an den Kritizismus und durch ihre Einordnung in dessen Gedankengang neuerdings erfahren hat. Es ist bekannt, dass diese neue, umwälzende Auffassung im engsten Zusammenhang mit der neuen kantischen Bewegung steht, dass sie insbesondere durch die „Marburger Schule“ inauguriert wurde und durch sie mit eindrucksvollen Leistungen verfochten wird, unter Berufung auf ein berühmtes Wort Kants in der transzendentalen Dialektik, das die gewaltige Reform in der Plato-Interpretation angebahnt hat, sodass auch in dieser Hinsicht, also in philosophiegeschichtlichem Betracht, Kant als Reformator zu gelten hat. Marck hat seine Arbeit mit gutem Grunde Kühnemann gewidmet, der nicht nur zu den Führern des Neukantianismus gehört, sondern der auch derjenigen Form desselben, wie er durch die Marburger Schule vertreten wird, prinzipiell nahesteht. Ferner verweist M. fortgesetzt auf Natorps Platobuch; er bezeichnet es als standard-work und zieht es überall zu Rate. Auch in der Auf- und Abweisung der fundamentalen Missverständnisse, die in der Aristotelischen Auffassung der Ideenlehre stecken, besonders in Bezug auf den Begriff des *χωρισμός*, ist er mit Natorp einig, wenn er auch in der Begründung jener Abweisung hie und da von Natorp abweicht. Auch sonst finden sich Abweichungen von den Analysen und Resultaten Natorps, doch stets nur solche sekundären Ranges. So betont Marck stärker als Natorp (und auch als Nik. Hartmann) die häufigen metaphysischen Abbiegungen und Entgleisungen, bei Plato, die ihm auch tiefer zu greifen und tiefer verwurzelt zu sein scheinen als den Letzteren, und die vornehmlich im „Timaios“ die Entwicklung einer kühnen, spekulativ-teleologischen Metaphysik bedingen. Damit hängt zusammen, dass für Marck noch nicht mit dem „Theaitetos“, sondern erst

mit dem „Parmenides“ die erkenntniskritische Bedeutung der Idee, ihre transzendentallogische Geltung für die Begründung und den methodischen Aufbau der Erfahrungserkenntnis in voller Reinheit und Entschiedenheit heraustritt (S. 40).

Ob diese Feststellungen von metaphysischen Ab- und Umbiegungen alle zu Recht erfolgen, kann hier nicht nachgeprüft werden. Manchmal beschlich mich ein kleiner Zweifel. Es erschien mir nicht immer ganz zwingend nachgewiesen, dass gerade an dieser oder jener Stelle ein Rückfall in die Ontologie stattfände, und warum an anderen Stellen, die in kritizistischem Sinne interpretiert werden, eine solche Konstatierung nicht einträte, und auch umgekehrt. Aber ich gestehe zugleich, dass hier ein ganz enorm schwieriges Problem vorliegt, und dass man in seiner Verfolgung bis in das Problemreich der Hermeneutik eindringen müsste. Bei Natorp erscheint Platos Philosophie einheitlicher, konsequenter, gefestigter in ihrer Struktur; sie erscheint ausschliesslicher als Wissenschaftslehre. Vielleicht entspricht aber Marcks Zeichnung mehr dem historischen Plato, in dem noch viel Metaphysik lebte. Jedenfalls hat unser Verfasser seine Position durch die Angabe und Betonung des systematischen Interesses bezeichnet und gesichert; dass er in Plato auch noch den Metaphysiker sieht, ist ein annehmbares Zugeständnis der alten Auffassung gegenüber. Ob diese die historisch richtigere ist oder die neue — wer will das endgültig feststellen? Die neue Auffassung bringt uns Plato jedenfalls näher, sie macht ihn moderner oder besser: indem sie nachweist, dass Plato auch modern ist, zeigt sie, dass er ewig ist, dass er für alle Zeiten gilt, dsss er allen Zeiten etwas bedeutet. —

Vermisst habe ich bei Marck die Berücksichtigung von Bauchs schon 1910 erschienenem Buch: „Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit“, in dem unser Autor so manches Bedeutungsvolle für seine Arbeit und für die Stützung seiner Ausführungen hätte finden können. Vermisst habe ich ferner, doch das ist eine Kleinigkeit, hin und wieder die Verifizierung von Zitaten. Dann ist zu bemerken, dass Kant ausser jener Stelle, auf die oben hingewiesen wurde, noch in der Schrift: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ von dem „Mystagogen“ und Mystiker Plato den „Akademiker“ Plato unterscheidet und für diesen mit hoher Anerkennung und positiver Würdigung eintritt, sodass er also für die Ideenlehre nicht nur das absprechende Urteil („Ursprung aller philosophischen Schwärmerei“) hat, das Marck anführt (S. 111).

Alles in Allem: Man hat auf Grund der vorliegenden Arbeit gute Veranlassung, Marck als umsichtigen und gediegenen, als scharfsinnigen und zielbewussten Anwalt der kritizistischen Plato-Interpretation anzuerkennen, einer Interpretation, deren Recht neben der metaphysisch-psychologischen und der philologisch-historischen durch seine Arbeit eine Stütze und Bewährung findet.

Berlin. Arthur Liebert.

del Vecchio, Giorgio. Die Tatsache des Krieges und der Friedensgedanke. Nach der 2. Auflage aus dem Italienischen übersetzt von Richard Pubanz. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Otfried Nippold. Leipzig, 1913, Ambrosius Barth. (160 S.)

Der Verfasser, — durch seine rechtsphilosophischen Arbeiten auch in Deutschland längst nicht mehr unbekannt — scheidet die Theorien, die für das Friedensideal aufgestellt worden sind, in vier Gruppen: 1. die „asketische“, welche den Krieg unter allen Umständen verdammt, 2. die „imperialistische oder absolutistische“, die durch Aufrichtung einer einzigen, die gesamte Menschheit umspannenden Herrschaft den Frieden sichern will, 3. die „empiristisch-politische“, welche vermittels einer Reihe von Abmachungen unter den Regierungen dasselbe Ziel zu erreichen hofft, und 4. die juristische oder Rechtstheorie, welche durch Beseitigung jeder Ungerechtigkeit, die von den andern Theorien vernachlässigten recht-

ichen Grundlagen und hiermit die Garantie des Friedens (S. 74) zu schaffen bestrebt ist.

Ich möchte hier zunächst bemerken, dass ich bei dieser Klassifikation ein einheitliches Einteilungsprinzip vermisse. Die Theorien 2, 3 und 4 unterscheiden sich von einander durch die Verschiedenheit der vorgeschlagenen Mittel zur Beseitigung des Krieges, die erste Theorie gibt ein solches Mittel nicht an, sondern verurteilt lediglich den Krieg schlechthin.

Der Verfasser ist dieser Lehre gegenüber im Rechte, wenn er zeigt, dass unter Umständen ein Krieg – obgleich er, an und für sich betrachtet, immer ein Uebel ist (S. 22) — sittlich gerechtfertigt sein kann[1]. Er irrt aber, wenn er glaubt, dass man — eben wegen der Möglichkeit einer sittlichen Rechtfertigung — aus der Verneinung des Kriegsideals nicht die Bejahung des Friedensideals folgern dürfe (S. 34). Denn auch, wo in concreto der Krieg sittlich gerechtfertigt ist, darf man den Frieden doch nicht als ein Adiaphoron (S. 74) betrachten, sondern bleibt es beklagenswert, dass hic et nunc das ethisch Gebotene ein Uebel ist und Uebel zur Folge hat, und dass auf etwas, was an und für sich so hohe Güter verbürgt, wie der Friedenszustand verzichtet werden muss.

Daran rührt auch der Verfasser selbst (S. 29). Es ist ganz analog wie bei den Strafen, deren Uebelcharakter dadurch nicht berührt wird, dass sie in gewissen Fällen das ethisch Gebotene sind.

Und auch darin bewährt sich die Analogie, dass man ähnlich, wie man zwischen Strafe und Strafinstitution d. i. den auf Strafsicherheit und Straffurcht abzielenden Einrichtungen zu scheiden hat (vergl. mein Recht zu strafen, Stuttgart 1911), so auch zwischen Krieg und Kriegsinstitution d. i. den auf Siegessicherheit und Furcht vor Niederlage abzielenden Einrichtungen unterscheiden soll und nicht von dem einen prädizieren darf, was von dem anderen gilt.

Der Verfasser verweilt ausführlich auch bei den erzieherischen und kulturfördernden Folgen und Begleiterscheinungen des Krieges, (scilicet der Kriegsinstitution) die sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung eingestellt haben und wodurch die Kriege den unergründlichen Absichten der Vorsehung dienten, gibt aber zu, dass aus der Vergangenheit für die künftige praktische Unentbehrlichkeit nichts gefolgert werden darf. Wenn er jedoch meint, dass die Kriege, deren verschiedene Ursachen er ausführlich erörtert, allmählich nicht nur gemindert und gemildert, sondern „fast zu einem Rechtsverfahren gemacht worden sind" (S. 65, 71), weil die Kriegführung gewissen Regeln unterworfen worden ist, so wird das Niemand zugeben, der bedenkt, das folgeweise jedes Hazardspiel — das ja auch gewissen Regeln unterworfen ist — den Charakter eines Rechtsverfahrens tragen würde. Der Krieg ist vielmehr in eben dem Masse, als er davon entfernt ist ein Rechtsverfahren zu sein, ein viel unsichereres Mittel zur Verwirklichung der Gerechtigkeit als jedes wirkliche Rechtsverfahren, was übrigens aus S. 28 selbst hervorgeht. Die möglichste Einschränkung, ja die prinzipielle Abschaffung des Krieges und ihr Ersatz durch wirkliche Rechtsmittel ist daher umsomehr ein anzustrebendes Ideal, als nach den Darlegungen des Verfassers nicht nur die Ueberzeugung von der Allgemeinverbindlichkeit sittlich-rechtlicher Grundsätze sich immer mehr verbreitet, sondern auch Tendenzen zu beobachten sind, die auf ein Weltrecht und eine Weltgerichtsbarkeit hinzielen. Der Verfasser, der seine „juristische Friedenstheorie" eindringlich und glücklich verteidigt, hätte sich entschiedener, als er es tut, überall auf die Seite der prinzipiellen Friedensfreunde stellen sollen, und auch an der von ihm kritisierten imperialistischen und empirisch-polititschen Theorie soviel anerkennen dürfen, dass die eine, indem sie auf „die überragende Gewalt",

---

[1]) Im Anhange behandelt d. V. in interessanter Weise „Die Entwicklung der Gastfreundschaft" und ausserdem „Die guten Seiten des Krieges" eine Art Rechtfertigung des tripolitanischen Feldzuges.

die andere, indem sie „auf Verträge und Abmachungen" Gewicht legt, Momente betont, die auch für jede Rechtstheorie von grosser Bedeutung sind.

Denn an Stelle des ursprünglichen bellum omnium contra omnes ist heutzutage ein bellum omnium civitatum contra omnes civitates getreten, und diesem Zustande wird nur durch Institutionen ein Ende gemacht werden können, die ein wirkliches Rechtsverfahren und die Durchsetzung seiner Ergebnisse sichern.

Die gedankenreiche Schrift ist, wie alle Werke des Autors, unter Benützung einer reichhaltigen, vielsprachigen Literatur, umsichtig und übersichtlich gearbeitet, und es ist daher zu begrüssen, dass sie durch die vorliegende Uebersetzung dem deutschen Leserkreis zugänglich gemacht worden ist.

Prag. Professor Oskar Kraus.

Mauthner, Fritz. Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. I u. II. München und Leipzig: Georg Müller. (XCVI, 586 u. 664 S.) 1909 u. 1910.

Der Hauptgesichtspunkt Mauthners bei seinem Wörterbuche der Philosophie ist derselbe, der ihn bei seinen übrigen philosophischen Arbeiten leitete, die Kritik der Sprache.[1])

Unter Sprache versteht Mauthner vielleicht etwas mehr, als man sonst darunter zu verstehen pflegt. Er hat die Bezeichnung nach dem, was ihm besonders wesentlich scheint, gewählt, meint aber damit zugleich dasjenige, was sonst für wichtig genug gehalten wird, um Gebiete von der Sprache abzutrennen, gleichfalls mitzutreffen. Er setzt die Sprache dem menschlichen Denken gleich, weil ihm die Haupteigentümlichkeit unserer Gedanken die sprachliche Realisierung ist. Wenn wir denken, so ist dabei unser Wille tätig, die Erinnerung an frühere Sinneseindrücke und ihre Verarbeitung, Gruppierung, Läuterung bringt Vorstellungsverbindungen heran, gewiss; aber sehen wir unseren Gedanken kritisch auf die Zunge, so finden wir, dass in der Tat die Art ihrer Verknüpfung recht stark durch die par Formen beeinflusst, ja regiert wird, in denen der Denkende als ein Sprechender sich mitzuteilen gewohnt ist. Unter Sprache fasst Mauthner mit einem gewissen Akzent des Unmuts und der Entsagung die Beschränktheit der verfügbaren Ausdrucks- und Denkmittel ins Auge. Kritik der Sprache ist ihm das eigentlich philosophische Denken, das sich über den unbewussten Gebrauch der überlieferten Formen erhebt, indem es diese Formen deutlicher ins Bewusstsein bringt und sich so von dem Zwange des Wortaberglaubens zu befreien strebt.

Kritik der Sprache ist für Mauthner mit Erkenntniskritik identisch. Eine systematische Erkenntnistheorie wird dabei allerdings durchaus nicht beabsichtigt. Mauthner teilt Nietzsches Misstrauen gegen das Systematische. „Systematisch, also unwahr" (II, S. 610), sagt er in noch schärferer Zuspitzung eines Nietzscheschen Urteils (II, 565 f.). Die Kritik der Sprache ist eine ewige Selbstzersetzung, ein Waffengang gegen alles Sterbliche am Leben des Geistes, mit dem übrigens zu wenig ausgesprochenen, aber durch die Tat lebendigen Vertrauen, wahrhaft Unzerstörbares nicht zerstören zu können. Getragen wird das Unternehmen durchweg von einem sittlichen Pathos, das sich nicht selbst bei Namen nennt. Der Redlichkeitswille des Denkers drückt sich vielfach beinahe peinlich in seiner negativen Kehrseite aus, in der fast erbitterten Verachtung und Verächtlichmachung leerer Phrasen, hohler Worte, nichtssagender Redensarten.

Bisweilen scheint sich dies lebhafte Stechen nach falschen Ausdrucksmitteln bis hart an die eignen Füsse des Redners selbst auszudehnen,

[1]) Vergl. darüber neuerdings die anziehend geschriebene Studie von Alfred Kühtmann: Zur Geschichte des Terminismus. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. v. Falckenberg in Erlangen. Heft 20. Lpz. 1911.

worauf er dann jedoch den Fuss lächelnd zurückzuziehen pflegt, ohne sich getroffen zu haben. Das sind die liebenswürdigen Augenblicke, die in letzter Zeit vielleicht zunehmen. Der Sprachkritiker steht sich selber mit einer unbeschreiblichen Mischung von strengem Wahrheitsgefühl und leicht wehmütiger Ironie gegenüber.

Eigentümlich schwer bestimmbar ist wohl die Feststellung des eigentlich Neuen und Eigenartigen an Mauthners Sprachkritik. Auf einem so ungemein weiten Gebiete, wie es ohne Zweifel das Gebiet der Sprache — noch obendrein in dem dehnbaren Wortverstande, den unser Denker ihm gibt — ist, sind die Leistungen der einzelnen Forscher nicht recht erheblich abgrenzbar gegen das unbestimmte All der vorhandenen geschichtlichen Leistung. Mauthners Wörterbuch ist gewiss kein Abklatsch anderer philosophischer Wörterbücher. Es ist ebenso originell wie Bayles und Voltaires Dictionnaire und philosophisch ausserordentlich viel anspruchsvoller und scharfsinniger. Aber Mauthners Wörterbuch ist auch nicht ohne andere Wörterbücher denkbar. Sein Wörterbuch der Philosophie — mit der Philosophie des Wörterbuchs, des Wortes, als beständigem Thema — ist allenthalben durch die Wissenschaft und ihre Geschichte bedient; und das alte Lied ertönt da natürlich gleich wieder an unser Ohr: Ja, das Richtige ist nicht neu, und ob das Neue richtig ist, bleibt die Frage, wobei dann übrigens noch die Ansichten über das Neue und Richtige recht auseinanderzulaufen pflegen, so dass den einen zwar richtig, aber nicht neu scheint, was andere (weniger Gebildete) für allerdings neu, aber nicht richtig halten.

Ich halte es für wahrscheinlich, dass Mauthner ein stärkeres Empfinden für das unterscheidend Neue seines Standpunktes hat als irgend ein anderer ihm an Bildung Gleichstehender (viele sind das wohl nicht). Es verdriesst ihn, verwechselt zu werden mit den verwandten Vorgängern, die der Sache nach scheinbar dasselbe lehrten oder in Anregung brachten. Aber den grossen tragischen Schwung hatte in dieser Weise wirklich keiner in das Problem der Sprachkritik gebracht. Bei Mauthner ist ins Zentrum des innersten Lebensernstes eingerückt, was andere doch mehr peripherisch und, ohne davon lyrisch ergriffen zu werden, gesehen haben. Er hat aus der Kritik der Sprache erst einen ich möchte beinahe sagen metaphysischen Gesichtspunkt gemacht, eine kräftig skeptische Weltanschauung auf Grund einer Methode, die die Eigentümlichkeit hat, andere Weltanschauungen aufzulösen.

Was die Richtigkeit anlangt, die sich ja nur auf Einzelurteile beziehen kann, so fühle ich mich nicht sehr kompetent auf all den einzelwissenschaftlichen Gebieten, die das Wörterbuch in des Wortes verdienstvollem Sinne: unsicher macht. Mich leitet nur der Instinkt der Schwäche, der sich da, wo die eigne Einsicht klein ist, nach dem Symptomenkomplex einer zuverlässigen Autorität umschaut. Absolut zuverlässige Autoritäten gibt es allerdings nirgends. Wie man doch aber Unterschiede machen kann zwischen einem flotten, doch unsichern Segler und einem schwerfälligen, aber ruhigen Dampfer, so ist es wohl auch erlaubt, die Führer in den Wissenschaften nach Kühnheit und Solidität zn unterscheiden. Und da bildet es nun ein allerdings belastendes Moment gegen den Verfasser des Wörterbuchs, dass er jedenfalls mehr nach Art eines flotten Seglers über die Wellen dahinfährt.

Will man wissen, worin Mauthner neu und eigenartig ist, so geht man am besten von dieser Persönlichkeit selbst aus. Sein Stil, seine Denkweise, sein Temperament, seine Laune, sein künstlerischer Takt sind jedenfalls alles ganz bestimmte individuelle Figurationen, und es ist der Respekt vor dieser Individualität, die Freude an dieser einzigartigen, tief in unserer Zeit wurzelnden Gestalt, die den belebenden Antrieb bildet, sein Werk gelten zu lassen, mag das Richtige darin alt oder neu, ja sogar das Neue darin richtig oder falsch sein.

Joubert sagte in seinen Pensées von den alten Griechen: „Dieu, ne pouvant départir la vérité aux Grecs, leur donna la poésie“. Wie quält

sich Mauthner mit dem Zeitbegriffe ab, ohne zu einem ihn selbst befriedigenden Ergebnis zu gelangen! Aber anders beurteilen wir seine Situation, wenn es gar nicht auf befriedigende Ergebnisse im Sinne der wissenschaftlichen Forschungstat ankommt. Wir müssen der Untersuchung in ihrem ewigen Unterwegs unsere teilnehmende Aufmerksamkeit schenken.

Die Götter, die dem Verfasser dieses Wörterbuchs den Glauben an Erkenntnis versagten, gewährten ihm als Ersatz dafür die Lust an der Fragestellung, das in höherem Sinne philosophische Vermächtnis.

An die Stelle der rationalen Sicherheit tritt eine gewisse Neigung zur Mystik, die freilich nicht mit geschlossenen Augen glaubt, sondern mit offenen Augen die Blindheit des Verstandes einsieht. Seit dem Erwachen des menschlichen Verstandes begleitet alle seine Betätigungen diese Einsicht fast im proportionalen Verhältnisse zur Kraft und Fülle des aktuell gewordenen intellektuellen Lebens Nur die mittelmässige Intelligenz weiss sich frei von solchen Anwandlungen. Die tiefere Weisheit „staunt über jede Mücke" (II, 583).

Es ist das Charakteristische der starken Verständigkeit, wie sie uns z. B. bei dem von Mauthner intensiv gewürdigten David Hume so überaus leuchtend begegnet, dass sie die rationalen Hochburgen in den Grundlagen erschüttert und auf diese Weise mit der gleichfalls antirationalen Betätigung oder Bestrebung des religiösen Gemütsmenschen (Demea in Humes Dialogen über die Religion) scheinbar eine Sache macht. Aber es ist doch nicht dasselbe, was sich bei den einen und bei den andern als mystische Beruhigung herausstellt. Die religiöse Stimmung beugt sich andachtsvoll vor den ewigen Geheimnissen sogleich und ohne Anstrengung des Geistes in einer atavistischen Furchtsamkeit vor dem Dämonischen. Der kritische Geist jedoch gelangt zur Anerkennung seiner Ohnmacht gegenüber dem Unerforschlichen, nachdem er zuvor die Kraft seines Auges erprobt hat, und der Helligkeit wie der Finsternis steht er gleich furchtlos und besonnen gegenüber. Er adelt seine individuelle Abhängigkeit, indem er sie in eine humane Abhängigkeit von den höchsten ethischen Werten verwandelt. Ein solches Verhältnis zum Mystischen finden wir u. a. bei Lessing. Und auch die kritische Leistung Kants kommt dahin, wie Riehl sich ausdrückt: das Metaphysische zu bejahen, die Metaphysik zu verneinen.

Die Kritik der Sprache führt zur Bejahung des jenseits der Sprache Gelegenen, um dessentwillen gesprochen wird, sie führt zur fortwährenden Verneinung des unzulänglich Ausgesprochenen. Nietzsche, mehr noch Schopenhauer, noch mehr vielleicht Goethe und am meisten Spinoza sind als besonders gern gesehene Gäste in den Hallen des sprachkritischen Wörterbuchs erkennbar. Der Hauptwiderpart ist kein Geringerer als der alte Aristoteles, dem Mauthner mitten in unsern sorgfältig historisch-philologischen Zeiten eine recht trotzige Streitschrift entgegenzuschleudern gewagt hat. Es ist der Hass gegen das entstellende Wort, gegen die schnelle Befriedigung durch das Wort, das uns doch unsere Fragen nur artikuliert, nicht beantwortet, der den Sprachkritiker so sehr gegen den grossen, noch nicht entschlafenen Logiker aufbringt.

Hugo von Hofmannsthal hat vor einem Jahrzehnt einmal in einem recht gut geschriebenen, scheinbar aus dem Englischen übersetzten „Briefe" die Leiden eines zartbesaiteten Gemüts geschildert, das sich von aller literarischen Betätigung zurückzieht, aus Scheu vor dem Ausdruck. Es sei ihm unmöglich geworden, „ein höheres oder allgemeineres Thema zu besprechen und dabei jene Worte in den Mund zu nehmen, deren sich doch alle Menschen ohne Bedenken geläufig zu bedienen pflegen. Ich empfand ein unerklärliches Unbehagen, die Worte „Geist", „Seele" oder „Körper" nur auszusprechen . . . die abstrakten Worte, deren sich doch die Zunge naturgemäss bedienen muss, um irgendwelches Urteil an den Tag zu geben, zerfielen mir im Munde wie modrige Pilze . . ." Die einströmende Fülle der Gesichte verwirrt hier den Reden-wollenden so sehr,

dass er aus krankhaft überreiztem Zartsinn einer zunehmenden Aphasie anheimfällt.

Die Gefahr einer solchen Aphasie entspringt beim lyrischen Dichter einem allzu weit getriebenen Schwer-(oder Heilig-)nehmen des Erlebnisses. Er ertrinkt gleichsam im Chaos des Gefühlslebens, in der selig-unseligen Unaussprechlichkeit seines individuellen Seins. Einer derartigen Gefahr entkommt, wer aus dem Andrange der Lebenswogen sich in die Region der allgemeingültigen Kategorien zu retten weiss.

Diese rationale Tendenz ist die Gesundheit des künstlerischen Geistes (z. B. Goethes); und ihr wird doch wohl die Sprachkritik, wenn sie auch das Wort so sehr verachtet —, nur eine noch stärker selbstbewusste Analyse bei der Artikulation des Gedachten zur Verfügung stellen wollen.

Wenn Mauthner der Sprache ein unbegrenztes Misstrauen entgegenbringt, so ist dieser Standpunkt ausserhalb der Sprache begründet, erhaben über sie, und von ihm aus kann er als ein wohltätiger Zerstörer gegen all das wettern und wüten, was nicht bleibenswert und daher zerstörbar gewesen ist. In solchem Sinne wird man seiner entschlossenen und geistreichen Persönlichkeit in diesem vielleicht geistreichsten und entschlossensten aller philosophischen Wörterbücher gern begegnen.

Berlin-Charlottenburg. Hans Lindau.

Wundt, Max. Goethes Wilhelm Meister und die Entwicklung des modernen Lebensideals. Berlin und Leipzig 1913. G. J. Göschen'sche Verlagshandlung. (X. u. 509 S.)

Die Spezialliteratur über Goethes Wilhelm Meister ist nicht gross. Aber bezeichnend für die verschiedenen Zeitepochen, in denen die einzelnen Arbeiten entstanden, ist ihr Stil. Will man weit ausholen, so erblickt man zuerst einen „aesthetisch-moralischen Versuch: über die hervorstechendsten Eigentümlichkeiten von Meisters Lehrjahren; oder über das, wodurch dieser Roman ein Werk von Goethens Hand ist." Hier ist die Behandlung des Gegenstandes so durchaus gefühlvoll, dass es dem Verfasser schwer wird, die Aufwallungen seines Herzens überhaupt zu artikulieren. „Ich lege, ehe ich noch weiter schreibe, für einige Augenblicke die Feder beiseite (heisst es z. B. auf S. 151, keineswegs parodistisch gemeint), um mich erst satt zu weinen . . ." So schrieb im Jahre 1797 Jenisch. — Als ein selbständiges Werk über den Meister fällt uns dann das in den Jahren 1848—50 entstandene, 1854 erschienene Buch von Alexander Jung in die Hände. „Goethes Wanderjahre und die wichtigsten Fragen des 19. Jahrhunderts". Hier wird nicht mehr Opposition gemacht gegen eine zu geringe Einschätzung des Romans aus Gründen der äusseren Form, und die Schleusen der sentimentalen Ergüsse werden angenehmer geschlossen gehalten; es sollen die „Wanderjahre" in Schutz genommen werden als das „prophetische Buch", das „eigentliche Buch der Zukunft". Auf das Paedagogische und Soziale ist das Auge vor allem gerichtet. — In seinen sozialistischen Elementen will auch 1849 Ferdinand Gregorovius Goethes Wilhelm Meister entwickeln. „Dass Wilhelm Meister seiner innersten Natur nach eine soziale Dichtung sei", wird besonders betont. Die Würdigung klingt aus in den nicht unanfechtbaren Worten: „Er liebte den Menschen mehr als die Menscheit, aber er starb doch im Anschaun des Ideales . . . auf dem Gipfel des Grenzgebirges einer neuen Zeit, weissagend noch von dem Lande, welches die Götter als Friedensland der Menschheit beschieden". — Nach diesen beiden in ihrer Art bedeutsamen Monographien, die so stark in ihrer Zeit wurzeln und den Uebergang des Wertakzents vom Gefühlvollen auf das soziale Wollen, auf den mannhaft mutigen Seelenteil, so deutlich spiegeln, vergeht ein halbes Jahrhundert, in dem sich die Teilnahme wohl wieder und wieder dem Faust zuwendet, das stillere Schwesterwerk aber ziemlich links liegen gelassen wird. Als dann endlich im Jahre 1896 wieder ein kleines Büchlein auftaucht: „Die philosophischen Grundgedanken in Goethes Wilhelm Meister", da ist schon in der neuen Titelfassung zu erkennen, dass in-

zwischen die Wanderung des Wertakzents nicht unterbrochen worden ist, und dass dem Hervorheben des Rüstig-Kräftigen nun die Beleuchtung der Weisheitsregionen folgt. J. Schubert analysiert in zutreffender Weise Goethes der Missdeutung zugänglich gewesene Haltung zu den politischen Stürmen, in denen er die verborgene Arbeit der „Idee“ nicht hinreichend zu schätzen schien. „Wer zu weit blickt, kann oft den Schein erwecken, als wenn er gar nicht sähe; er sieht aber nur über das vor ihm Liegende hinweg, auf das die Augen aller anderen ängstlich geheftet sind. So wendet Goethe das Auge von jenen äusseren Angelegenheiten der Menschheit auf ihre inneren“ (S. 76). In dieser Weise wird Schubert dem Positiven, das in der Tiefe liegt, wahrheitsliebend gerecht, wie denn überhaupt das Apologetische in der ganzen Literatur über Wilhelm Meister sich in veränderter Gestalt, doch immer wiederkehrend zum Worte meldet.

Nach allen diesen bisherigen Leistungen hat Max Wundt die Aufgabe am gründlichsten in Angriff genommen. Sein Werk erscheint neben so manchen durchdringenden Stimmen unserer Zeit über Goethe als eine abgeklärte Leistung. Das Buch ist unmodern, solange wir in einem Fin-de- siècle-Zustand der „Reizsamkeit“ zu leben glauben; denn es ist gar nicht nervös. Aber dennoch hat diese neue Arbeit von Max Wundt, die uns durch den Gegenstand überrascht, da wir den Verfasser bei der griechischen Ethik vermuten durften, deren geschichtliche Darstellung er so grosszügig und wohlgelungen begonnen hat, — dennoch hat diese neue Arbeit mit der zuletzt erwähnten von Schubert gemeinsam: die uns gedanklich, ja selbst stilistisch, ein gut Teil näher, vertrauter und verwandter anmutende Stimmung der lebendigen Gegenwart. Und unser Verfasser hat einen weiten Weg hinter sich, er kommt von Homer und Platon zu Goethe, ein Wanderer auf der Via Regia.

Dieser Mangel an Nervosität kommt der Behandlung des Themas namentlich von zwei Seiten her zu gute, von der homerischen und der platonischen.

Max Wundt hat eine sehr deutliche Begabung für ruhige Lokalisierung und klaren Bericht. Auch wo der Blick über Unerfreuliches hinstreift, da geschieht es mit einer gewissen Milde und Ausgeglichenheit. Wo er polemisch ist, wie am Schlusse gegen Eckermann, da geht er bedachtsam psychologisch zu Werke. Allenthalben waltet jener philosophische Frieden, der sich bereits in der sorgfältigen Artikulation des Empfundenen, wie in dem festen logischen Gefüge der Satzgebilde vernehmlich ausspricht. Es herrscht, wenn der Ausdruck gestattet ist, die wolkenloseste Bläue des epischen Himmels. Eine anima laeta tritt in der künstlerischen Diktion und Anordnung zu Tage. So sind denn auch die Partien des Buches als vorzüglich geglückt zu preisen, in denen es darauf ankommt, weite Flächen ruhig zu überblicken, wie dies z. B. gleich anfangs in der ungemein schön und episch getragen stilisierten Einleitung der Fall ist.

Sodann ist der Sohn Wilhelm Wundts wie kaum ein anderer dazu befähigt, die Nichtigkeit aller Vorwürfe und Klagen über Greisenhaftigkeit, die man gegen Goethes Alterswerk erhoben hat, darzutun. Er hat die natürliche Pietät und das reine musische Taktgefühl, die eigene Würde der über alle Wipfel des Menschenwaldes hinausragenden einsamen Sonnenhöhe jener reifsten Altersweisheit in ihrer besonderen Unvergleichlichkeit tief und innig zu empfinden. In einem Goethe und Platon gewidmeten Abschnitte bringt er mit dem geschulten Ohre des Philologen die Prosa dieser beiden wundersamsten Dichter-Denker in Parallele. Und da hier nun einmal die seit 1797 vorliegenden apologetischen Versuche in kleinen Kostproben nebeneinander gestellt wurden, möge auch der Zeitgenosse (von 1913) zu Worte kommen. „Wen es besser dünkt“, sagt er (S. 358 f.) „dass der Künster eine einmal erreichte Stufe seiner Entwicklung zähe bis zum Ende festhält und sich als Jüngling aufspielt noch im weissen Haar, der mag immerhin den weisen Tiefsinn des Alters preisgeben für

einen gewissen jugendlichen Schwung. Lieber wollen wir uns erinnern, dass es nur ganz wenigen Sterblichen beschieden gewesen ist, bis zum höchsten Alter triebfähig zu wachsen . . . Die Künstler, denen dies vergönnt war, lassen sich beinahe an den Fingern einer Hand herzählen. Und darum soll man an solche Kunst des Greisenalters mit der Ehrfurcht herantreten, welche das ganz Seltene im geistigen Leben erfordert, mit einer Ehrfurcht, die von der Ueberzeugung getragen ist, dass ihr hier nur zu lernen bleibt und alles rasch fertige, mit kleinlichem Massstabe messende Aburteilen einen schnöden Undank gegen das Geschick bedeutet, das einmal wieder einen Menschengeist sich zum höchsten Reichtum und zur tiefsten Weisheit entfalten liess."

Dies also ist die Stimmung, in der Max Wundt ans Werk geht. Und nun trifft es sich äusserlich auch ausserordentlich glücklich, dass wir heute, namentlich durch den neuen Besitz der „Theatralischen Sendung", über einen reicheren Schatz jener goldenen Habe verfügen als je zuvor. Die pia anima des letzten Autors konnte also an der Hand der einzelnen Aeusserungen den Wandel der poetischen Gesinnung so genau verfolgen wie niemand vor ihm. So zeigt er uns denn, wie der Roman gewissermassen die Entwicklung der pompeianischen Wandmalerei durchmacht, aus der Flächenmalerei der Theatralischen Sendung zur Tiefengliederung und Eröffnung weiterer und weiterer Hintergründe (s. bes. S. 186 f.). — Aber ehe wir den Roman selbst zu Gesicht bekommen, führt uns der Autor durch das Jahrhundert seinem Dichter zu.

Dabei wird dem Leser zu Mute, wie wenn er in eine Stadt reist, von der er bereits viel hörte und las, und deren leibhaftigem Anblicke er nun mit hoffender Seele entgegenharrt. Er kommt ihr näher und näher, und mit wachsender Spannung kann er, je mehr er sich dem Ziele seiner Reise nähert, all die Fülle kleiner Anzeichen sehnsüchtig wahrnehmen, die ihm die Situation klären helfen. Er kann deutlicher und deutlicher beobachten, in welchem Klima, in welcher Vegetation das Phänomen gelegen ist. So freut man sich jedes neuen Anblicks, der das erwartete Bild ergänzen kann. Jedes charakteristische Merkzeichen wird dankbar begrüsst als einer zurückgelegten Etappe Signal und Gewähr für die wachsende Annäherung. Der Autor hat es verstanden, diese Illusion zu erzeugen. Man kommt scheinbar dem lebendigen Goethe in einer unerwarteten Weise näher, indem man ihm nicht sogleich fertig gegenübergestellt wird, sondern den Prozess des Aufsteigens zu ihm gleichsam erlebend geniesst. Enger und enger wird der Kreis gezogen, bis wir bei ihm selber in seinem Lebensromane zu Gaste sind. Auf diese Weise sieht, fühlt, durchatmet man die ganze geistig klimatische Zone, in der der Dichter aufwuchs, man spürt die Atmosphäre, aus der er Lebensblut und Herzensstimmung sog, — die Ideen der Zeit, wie wir mit einem blass gewordenen abstrakten Ausdruck bezeichnen, was so wundertief lebendig ist. Ja, was das heissen will: der Dichter und seine Zeit, hat wohl selten ein Schriftsteller so greifbar, so anschaulich und eindringlich darzustellen vermocht wie der Verfasser dieses Buches.

Wir verehren Goethe zeitlos, aber unsere Verehrung wird stets dahin tendieren, auch einen Zipfel seiner lieben Zeitlichkeit zu fassen zu bekommen. Wir lieben sein Ewiges, aber wer hätte nicht einmal mit dem unerfüllbaren Wunsche gespielt, auch seines irdischen Anblicks teilhaftig zu werden. Und dieser Wunsch ist, soweit er vernünftig ist, auch nicht so völlig unerfüllbar. Eine jede Zeit kann ihrem Heros ins Auge schauen, und so schauen wir vielleicht unserm Heros, wenn wir seinen Wilhelm Meister lesen, tiefer ins Auge, als es früheren Epochen und vielleicht auch gerade des Dichters eigner Zeit vergönnt war.

Le Sage beginnt seinen Gil Blas mit einer kleinen Anekdote. Zwei Schüler finden einen Stein mit einer seltsamen Aufschrift: „Hier liegt die Seele des X. X." Der eine spottet darüber: Wie kann eine Seele in einem Stein liegen! Und er geht lachend davon. Der andere schiebt den Stein sorgsam beiseite und entdeckt einen verborgenen Schatz mit der Widmung:

Dir schenke ich dies, der du dir die Mühe genommen hast, der Sache auf den Grund zu gehen! — Ein ähnlicher verborgener Schatz, ein ähnlicher Segensspruch an den sorgfältigen Leser befindet sich in Goethes Wilhelm Meister, und ich glaube, der neuste Bearbeiter des Stoffes darf sich rühmen, mit frommen Händen einen grossen Teil des Weisheitsschatzes ans Licht gehoben zu haben.

Ein glückliches Thema war es, gewiss. Aber es verhält sich mit solchem Thema doch wohl wie mit dem Stein der Weisen in Goethes schalkhaftem Spruche. — Ich glaube, das Thema erscheint darum glücklich gewählt, weil die Art der Behandlung so gediegen und anmutig ist, dass wir uns ohne Störung an dem grossen Gegenstande erfreuen können.

Es würde zu weit führen, wollte ich, nach diesem Versuche einer allgemeinen Würdigung, noch mit einer genauen Inhaltsangabe im Einzelnen dem Leser aufwarten. Aber was ich nicht unterlassen kann zu erwähnen ist die amüsante ideengeschichtliche Systematik, in deren Rahmen der Verfasser uns einen grossen Reichtum feinsinniger Urteile über Schriftsteller und führende Geister des 18. Jahrhunderts entfaltet. Er beginnt nämlich mit dem Monadenbegriff des Leibniz in geistreicher Weise als der Keimzelle aller Ideenentwicklung des Jahrhunderts. In der Monade vereinen sich noch alle Tendenzen, die wir als verschiedene Stationen der Geistesgeschichte nachher zu durchlaufen haben. Es handelt sich um den Individualismus, den Universalismus (Weltspiegel) und den Intellektualismus oder Aufklärungsrationalismus (Streben nach höherer geistiger Klarheit). Weltkenntnis, Weltkritik und Seelenkunde werden als besonders typische Tendenzen des in seiner Gesamtheit pädagogischer Jahrhunders beleuchtet. Zum Kapitel Weltkenntnis gehört vor allem das Aufblühen der Reiseliteratur. Hier unterscheidet der Verfasser wieder besondere Typen des Reisenden, nach Sternes lustigem Vorgang, aber ernsthafter gemeint. Eine feine Beobachtung über die Verschlingung der Motive (S. 19, 24): die Synthesen von subjektivem Empirismus und objektivem Rationalismus, wo man vielleicht umgekehrt einen objektiv gerichteten Empirismus und einen subjektiven Rationalismus erwarten sollte, wird an der Hand von Beispielen nachgewiesen. Ein gewisses natürliches Schema kehrt, einmal in die Dinge hineingesehen, dem Auge immer wieder. So bevorzugt der Autor diesen Gang: von der äusseren Wissbegierde durch Kritik zur Erkenntnis des Selbst. In Kants übergreifendem Ich, in der Poesie Schillers und Goethes, die das Individuelle zum Allgemeinen adelt, erblickt er die klassische Synthese von Rationalismus und Empirismus, während ihm z. B. die grossen Engländer auf der Stufe eines subjektivistischen Empirismus stehen zu bleiben scheinen. Hübsche Analogien im Einzelnen finden sich reichlich, wie z. B. dem abenteuerlichen Entdecker der Renaissancezeit der Kaufmann folgt und der Reisende, der nichts Neues endecken will, der sich nur im schon bekannten häuslich einrichtet, und wie dies Verhältnis in der Geschichte der Philosophie wiederkehrt im Zeitalter der Systembildungen, die sich weniger durch kecke Originalität auszeichnen und weniger durch Erweiterung der Erkenntnissphäre als durch Ordnen und festere Aneignung des bereits Erworbenen. Doch dass es an solchen reizvollen Gegenüberstellungen nicht fehlt, versteht sich bei einem Autor, der sich so tief in seinen Stoff hineingearbeitet hat und nebenbei über eine glückliche Phantasie und Darstellungsgabe verfügt, wohl beinahe von selbst. (Vgl. nur die feine Zusammenstellung S. 141 von Mignon und dem Harfner in ihrer philosophischen Bedeutung.)

Auf einen von Max Wundt in seinem Vorworte ausgesprochenen äusseren Wunsch möchte ich nur noch gleichfalls verlangend hinweisen: „Die Freunde der Goetheschen Dichtungen haben mit Dank die Vereinigung sämtlicher Fassungen des Faust in einem Bande des Inselverlags begrüsst. So sollten die vier Fassungen des Wilhelm Meister in einer gesonderten Publikation zusammengestellt werden. Zumal die erste Auflage der Wanderjahre, die man sich, da das Original eine Seltenheit zu werden beginnt,

mühsam aus den Lesarten der Weimarer Ausgabe zusammensuchen muss, verdiente eine solche Erneuerung.“ (IX.)

Eine derartige Leistung wäre jedenfalls schätzenswerter als ein bibliophiler Neudruck von Pustkuchens Fortsetzung des Wilhelm Meister in Prachtausgabe auf Büttenpapier. (Vgl. S. 335 f.)

Berlin-Charlottenburg. Hans Lindau.

Sentroul, Charles. Kant und Aristoteles. Ins Deutsche übertragen von Ludwig Heinrichs. Von der deutschen Kantgesellschaft gekrönte Preisschrift. Kempten und München: Kösel 1911. (XVI. u. 368 S.)

Aicher, Severin Dr. Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles. Gekrönte Preisschrift. Berlin: Reuther & Reichard 1907. (XII. u. 137 S., Kantstudien, Ergänzungshefte Nr. 6).

Die beiden voliegenden Schriften sind als die besten der eingelaufenen Arbeiten über das von der Kantgesellschaft gestellte Thema „Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles“ mit Preisen ausgezeichnet worden. Das erstgenannte Werk war bei der Ausschreibung bereits im wesentlichen fertig; es hatte in etwas anderer Form als Habilitationsschrift an der Universität Löwen gedient. Tatsächlich ist es auch gar keine spezielle Bearbeitung des Themas. Schon der Titel und der Ueberblick über den Inhalt zeigen, dass der Begriff der „Erkenntnis“ gar nicht im Vordergrund steht, vielmehr ist das Hauptgewicht auf die Begriffe der „Wahrheit“ und der „Metaphysik“ gelegt. Immerhin: da die Vergleichung der Kantischen und Aristotelischen Metaphysik unter der Perspektive Kantischer Fragestellung vorgenommen wird, deckt sich die Untersuchung des Begriffes „Metaphysik“ bei beiden Philosophen in Wirklichkeit ungefähr mit der ihres Begriffs der „Erkenntnis“. Deshalb konnte die Preisrichterkommission dieser Abhandlung als der „umfangreichsten“ und zugleich „wissenschaftlich bedeutendsten“ wohl den Preis zuerkennen. Liest man nun die einführenden Worte des Verfassers, so ist man zunächst von neuem überrascht über die Tatsache einer Preiskrönung gerade durch die Kantgesellschaft. Sagt der Verfasser doch ausdrücklich, dass die „Tendenz“ seiner Darlegung sei, „die Ueberlegenheit des Aristoteles über Kant klar erstrahlen zu lassen“. „Das erkenntnistheoretische System Kants“, führt er aus, „verflüchtigt sich und zerfällt infolge des dualistischen Gegensatzes zwischen dem Phänomenon und dem Noumenon, zwischen der sensiblen und der intelligiblen Welt, zwischen den spekulativen Erkenntnissen und den Sätzen der praktischen Ordnung, kurz, zwischen der Wissenschaft und der Metaphysik. Indem Kant der ersteren von ihrer Schärfe nimmt und die Gewissheit der letzteren steigert, hat er die eine vernichtet und die andere von ihrer Rangstufe herabgedrückt, um schliesslich beide an ihrer inneren Haltlosigkeit zusammenbrechen zu lassen.“ Trotzdem: auch hier löst sich bei näherer Beschäftigung mit dem Werk das Erstaunen auf in Begreifen. Sentrouls Schrift ist gewiss alles andere als ein oberflächlicher Bekrittelungsversuch, sie kann vielmehr wesentlich zum Verständnis Kantischer Gedankengänge beitragen. Sie ist tiefgründig, selbständig und sachlich. Sentroul erfasst die Probleme immer im Zentrum, und seine Diskussion bewegt sich durchweg auf einer Höhenlage, die allein dem Gegenstand angemessen ist; auch bei Einzelheiten und Abschweifungen bleibt er niemals an der Oberfläche hängen. Er beweist in der Darlegung des eigenen Standpunktes eine solche konsequente, geschlossene Einheitlichkeit des Denkens, dass er sich Achtung erringt auch dann, wenn die Anschauungen den seinigen diametral entgegengesetzt sind. Er versteht den Gegenstand seiner Untersuchung mit soviel ruhiger Sachlichkeit zu erörtern, dass seine Ausführungen in jedem Fall anregend, fruchtbar wirken müssen.

„In der Bewertung der Aristotelischen Erkenntnislehre“, sagt Sentroul, „mag man verschiedener Auffassung sein. Niemand aber wird den grossen Vorteil bestreiten, der seiner Theorie eigen ist durch die enggefügte Einheit, die sie zwischen den einzelnen Wissenschaften herstellt

und durch die majestätische Fülle, die sie der Synthesis des Wissens verleiht". „Während Kant im Dualismus stehen bleibt, fügt Aristoteles mit leichter Mühe alle Erkenntnisse zu einem einheitlichen Kreise". Das ist charakteristisch: Sentroul ist Neuscholastiker. Das ist der Grund, weshalb er die Aristotelische Metaphysik höher einschätzt als die Philosophie Kants. Unter der Annahme der Einheit von Denken und Sein lässt sich ein Weltbild im Stile thomistischer Spekulationen immer besser konstruieren als auf Grund Kantischer Erkenntnistheorie. — Also da wird immer nur der mitgehen können, der entsprechende Voraussetzungen wie Sentroul hat. Aber in zahlreichen objektiv gehaltenen Einzelausführungen, in glücklich gegenübergestellten Formulierungen, in begrifflichen Erfindungen usw. trifft Sentroul den Nagel so gut auf den Kopf, dass ihm da wohl jeder beipflichten wird.

Die Schrift von Aicher ist viel einfacher; mehr philosophiegeschichtlich, weniger systematisch. Das Thema wird exakt und straff behandelt, ohne Abschweifungen, ohne Aufdrängung eigener Anschauungen; von letzteren erfährt man durch die Abhandlung nur mittelbar einiges. Aber die Vergleichung selbst ist überall so klar und durchsichtig gehalten, dass man ihr gern nachgeht.

Eins aber könnte man in beiden Schriften vermissen: Kant und Aristoteles sollen verglichen werden, zwei Denker, zwischen denen ein Zeitraum, eine Menschheitsentwicklung von 2000 Jahren liegt. Wie ist das möglich? In solchem Falle musste zu allererst der Unterschied der Zeiten ins Gesichtsfeld treten. Man kann doch unmöglich zwei so weit auseinanderliegende Geister willkürlich zusammenwürfeln, als ob das früher oder später ganz gleichgültig wäre, als ob es einen absoluten Geist gäbe, der heute so gut wie morgen im Menschen in die Erscheinung treten könne. Beide Verfasser stellen als Hauptunterschied zwischen Kants und Aristoteles' Erkenntnistheorie fest, dass die des letzteren eng verwachsen ist mit seiner Ontologie, während sie bei Kant von eigentlich metaphysischen Dogmen losgelöst ist und als Problem den Angelpunkt seiner ganzen Philosophie bildet. Und hier kam es nun darauf an, zu zeigen, was für einen ungeheuren Fortschritt die Konzeption des Kantischen Problems als Problem gegenüber den verhältnismässig naiven erkenntnistheoretischen Tastversuchen des Aristoteles bedeutet, zu zeigen, dass die Fragestellung Kants eine vollkommen neue Situation geschaffen hat, die ein in Parallele Setzen der beiden Denker eigentlich unmöglich macht. Dazu aber fehlten beiden Verfassern die allgemeinen Vorbedingungen. Hier lassen also ihre Arbeiten noch eine Ergänzung zu.

Bonn. Richard Oehler.

Meinong, Alexius. Gesammelte Abhandlungen, herausgegeben und mit Zusätzen versehen von seinen Schülern. Zweiter Band: Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie. Leipzig J. A. Barth, 1913. (554 S.)

Wie das von Höfler verfasste Vorwort mitteilt, ist diese Sammlung meist vergriffener Abhandlungen Meinongs zu seinem 60. Geburtstage von seinen Schülern herausgegeben worden. Der vorliegende II. Band enthält Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie, Band I bringt die psychologischen Abhandlungen, Band III wird vorzugsweise Werttheoretisches enthalten.

Der Text der einzelnen Abhandlungen ist unverändert wiedergegeben, doch haben die Herausgeber in dankenswerter Weise den einzelnen Abhandlungen Zusätze beigefügt, die auf die Ergebnisse der späteren Schriften von Meinong verweisen. Diese Zusätze bringen so die einzelnen Abhandlungen von Meinong auf den gegenwärtigen Stand seiner wissenschaftlichen Ergebnisse, sie haben aber ferner auch das Gute an sich, dass sie die Entwicklung der wichtigsten Ergebnisse Meinongs mit grosser Deutlichkeit überblicken lassen. Es steckt denn auch in den einzelnen Zusätzen eine grosse Arbeit, die ebensosehr Meinong, wie seine

Schule ehrt. Die in Band II enthaltenen Abhandlungen sind: 1. Humestudien II: Zur Relationstheorie, 1882, (m. Zusätzen v. E. Mally); 2. Zur erkenntnistheoretischen Würdigung des Gedächtnisses. 1886, (W. Benussi-Liel); 3. Ueber die Bedeutung des Weber'schen Gesetzes, 1896, (St. Witasek); 4. Ueber Gegenstände höherer Ordnnng und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung, 1899, (A. Fischer); 5. Ueber Gegenstandstheorie, 1904, (E. Mally). Beigefügt ist ein ausführliches Register (V. Benussi) und eine Bibliographie der Publikationen Meinongs.

Da die Mehrzahl der Abhandlungen vergriffen und schwer zugänglich war, sind die „Gesammelten Abhandlungen“ sehr zu begrüssen. Die Aufeinanderfolge der Abhandlungen des Band II lässt nicht bloss den Weg erkennen, der Meinong zur Gegenstandstheorie geführt hat — es wird auch offenbar, welch fruchtbare Methode in der gegenstandstheoretischen Betrachtung liegt.

Graz. Hans Pichler.

Natorp, Paul. Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr. (Paul Siebeck) 1912. (352 S.)

Dieses Buch enthält die Grundlegung zu einer allgemeinen Psychologie, — einer Lehre die sich in zwei weiteren Teilen als „allgemeine Phänomenologie“ und als „Stufenfolge der Erlebniseinheiten“ entwickeln wird. Auch diese Teile des Werkes werden systematisch sein; nicht der Inhalt der psychologischen Einzelforschung wird eine Wiedergabe erfahren, sondern aller solchen Psychologie gegenüber wird Kritik und methodische Rechtfertigung die Richtlinien einer Entwicklung festlegen. So wie dies Buch für die Grundlegung der Psychologie richtunggebend ist.

Die Notwendigkeit dieser Grundlegung besteht für die Psychologie mehr als für jede andere Lehre, die als Wissenschaft auftreten will; auch der Anlass hierzu scheint unmittelbar gegeben. Man braucht nur an das Erkenntnisproblem zu rühren, man braucht sich nur zu erinnern, dass dies Problem Grundlegung bedeutet, so sieht man den Zusammenhang der zwischen Grundlegung und Psychologie besteht. Man nimmt wahr, wie in der Arbeit dieser Grundlegung ein Etwas sich vordrängt, das durch die Abstraktionen der Erkenntnis und ihrer Logik nicht erfüllt wird, wie ein Untergrund als problematisch zurückbleibt, dessen Unbestimmtheit, dessen Forderung nach Bestimmung gegenüber die Erkenntnis sich als objektive nur vorläufig rechtfertig. Man erinnert sich ferner, wie die Grundlegung der Erkenntnis weiterführt zur Ethik und Aesthetik; aber wie diese Weiterführung nur möglich ist in methodischer Sonderung und Unterscheidung.

Die methodische Unterscheidung ist abermals eine Abstraktion, die der Einheit eines Ursprungs aller methodischen Prinzipien zu wiedersprechen scheint. Dieser Einheitsgrund wird also fraglich, in dieser Frage praezisiert sich der Begriff des Bewusstseins. Das Bewusstsein kann der Tiefe des Ursprungs, den Logik, Ethik und Aesthetik für Wissenschaft, Recht und Kunst formulieren, nur dann entsprechen, wenn es in tatsächlicher Erfüllung — nicht bloss als methodische Abstraktion — die Einheit von Erkenntnis, Wille und Gefühl in allen Entwicklungen und Verbindungen aufzuweisen und an das Licht zu heben vermag.

An diesem Punkte entsteht das Problem der Psychologie. Wo sollte der Einheitsgrund jener methodisch zu sondernden Richtungen der Kultur zu suchen sein? Die Frage kehrt zum Bewusstsein zurück als dem Quellgebiet, von dem aus alle Objektivität ihren Lauf nahm. Hier ist die Einheit der Kulturrichtungen in der tatsächlichen Entwicklung des Kulturbewusstseins möglich, hier entsteht der Begriff des (menschlichen) Subjekts, des dennoch der Urgrund jedes Objekts ist.

Das gedankliche Motiv der Einheit des Bewusstseins ist nur eines von mehreren, die Natorp in dem vorliegenden Buche zur Bestimmung des psychologischen Problems verwendet. Am schärfsten durchgeführt ist

die Analyse des Bewusstseinsbegriffes selbst. Diese Analyse ergibt ein Gegenverhältnis des Objektiven und Subjektiven, das vor allem den Dualismus von „äusseren“ und „inneren“ Vorgängen, von Gegenständen und Bewusstsein, von Physischen und Psychischen ausschliesst. Auch tritt dass Eigentümliche des Psychischen nicht als „Akt“ dem Inhalt des Bewusstseins gegenüber. Ist also nur im Gegenverhältnis „zum Objektiven“ der Begriff des Subjektiven zu gewinnen, so ist es Aufgabe der Psychologie „das Subjektive des Bewusstseins abseits aller Objektivierung das letzte Unmittelbare desselben diesseits, oder wenn man will, jenseits aller Vermittlungen, den vollen konkreten Gehalt des Erlebten, hinaus über alle blosse Abstraktion, zur Kenntnis zu bringen.“ (S. 91.)

So enthüllt sich die Eigenart des psychologischen Problems als die Ursprünglichkeit des Psychischen. Der Logos der Psyche ist tiefer, weil Ursprünglicher als Maass und Gesetz, als Zahl, ja sogar als Zeit und Raum. Denn dies sind Verfahrungsweisen, welche Abstraktionen darstellen, sie führen von den Problemgebiet des Psychologischen ab. Wie gelangt man also zu der Bestimmung des Unmittelbaren des Bewusstseins, da doch jede Bestimmung offenbar mittelbar, abstrahierend ist und den konkreten Gehalt des Erlebniszusammenhangs in seiner Einheitlichkeit nicht erschöpft?

Man erkennt, dass die Eigenart des psychologischen Problems eine besondere Methode der Bestimmung fordert und es ist ein Beweis für den Wert jener Definition des Psychischen, dass sich eine Klarstellung über die Methode der Psychologie aus ihr ergibt. Natorp bezeichnet das Verfahren der Psychologie als Rekonstruktion; die Rekonstruktion, welche der Form nach, als erkenntnismässige Bestimmung, natürlich auch mittelbar ist, kann dennoch den Inhalt des unmittelbar und ursprünglich im Bewusstsein Erlebten bestimmen. Rekonstruktion bedeutet — zunächst auf die Erkenntnis beschränkt — Rückschluss von dem Verfahren der objektivierenden Erkenntnis auf die Stufen des subjektiven Gegebenseins und seiner Entwicklungen. Die Rekonstruktion ist also gedankliche Wiederherstellung des Ursprünglichen des Bewusstseins, seiner ursprünglichen Verbindungsweisen, der reinen Phänomenalität der Erscheinung, von dem objektive Wissenschaft ausging. Die Rekonstruktion ist also durch das Gegenverhältnis des Objektiven und Subjektiven bestimmt und gehalten; gerade weil der Begriff des Objektiven auf alle objektivierende Erkenntnis einheitlich bezogen ist, so ist der Umfang des Subjektiven auf denselben Durchmesser gebracht, wie Erkenntnis und Bestimmung überhaupt. Die Rekonstruktion vermag auf alle Art von Erkenntnis, wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche, ihr Problemgebiet auszudehnen.

Objekt und Methode der Psychologie erfahren in diesem Buche eine systematische Begründung. Die Psychologie ist von neuem als eine Angelegenheit der systematischen Philosophie erfasst und in engstem Zusammenhang mit den Grundgedanken der kritischen Methode durchgeführt.

Kein Zweifel, dass ein durchgreifender Gegensatz zu der Psychologie besteht, die in unserer Zeit zu breiter Entwicklung gelangt ist. Soll diese Psychologie erledigt, ersetzt und verworfen werden? Als Forschung keineswegs; es soll gezeigt werden, dass in einem Punkte ohne systematische Erwägungen nicht auszukommen ist, — nämlich in dem Verhältnis zum Psychischen. Das Problem des Bewusstseins ist nur indirekt zu definieren, nur nach kritischer Methode zu bestimmen. Es setzt für seine Bestimmung Philosophie voraus, — während die moderne Psychologie von ihrem Begriffe des Bewusstseins aus die Philosophie in psychologische Erfahrung auflösen wollte.

Das Schicksal des Psychologismus — der in moderner Form einen alten Abweg eines falsch gerichteten Bewusstseinsbegriffs darstellt — zeigt an, dass mit aller objektivierenden Psychologie ein methodischer Irrtum hinsichtlich ihres Objekts gewissermassen an den Anfang gesetzt ist. Ein methodischer Irrtum hat einen transzendentalen Grund, falsch

zu schliessen. Die Dialektik einer Psychologie, die, soweit sie objektivierend verfährt, nicht eigentlich Psychologie ist, und soweit sie Psychologie ist, in ihren objektiven Verfahrungsweisen scheitert — diese Dialektik wird in diesem Buche Natorps durch die Tat aufgehoben. Es wird eine Psychologie begründet, welche die Tiefe und Eigenart des Problems der Psyche ermessen kann und in ihrer Bestimmung erhält.

Die kritische Philosophie zeigt ihre Bedeutung in diesem Buche eines ihrer ersten Vertreter. Eine durchdringende Schärfe des Gedankengangs, eine überzeugende Klarheit der Darstellung, die reiche Fülle der geschichtlichen Beziehungen, die leidenschaftliche Bewegtheit der Sprache bezeugen, dass hier ein Werk zur Reife gediehen ist.

Hamburg. Johannes Paulsen.

James, William. Essais in Radical Empiricism. New York. (Longmans, Green and Co) 1912. (XVI. u. 284 S.)

Nach dem Tode von William James sind bereits mehrere Bände aus seinem Nachlasse herausgegeben. Sachlich von besonderem Interesse als eine wichtige Ergänzung seines „Pragmatism“ sind für uns die „Essais in Radical Empiricism“, die eine fast gleichzeitige Hinneigung James' zu den Fragen des „Neuen Realismus“ verraten.

Einen der Hauptgegenstände des Buches bildet die Ausschaltung des Begriffes „Bewusstsein“, sobald unter Bewusstsein eine selbständige Wesenheit verstanden werden soll. Es gibt kein Bewusstsein als Wesenheit. Bewusstsein ist lediglich eine Beziehungsweise. Der eigentliche Inhalt des Bewusstseins ist nicht von dem Inhalte der Aussenwelt verschieden. Aussenwelt und Innenwelt sind nur zwei Arten der Anordnung für dieselben Bestandteile. Der Hauptunterschied dabei ist der, dass die Anordnung als Aussenwelt mit nach aussen hin wirkenden und von uns unabhängigen Folgen verbunden ist, während in der Anordnung als Gedankengebilde im Bewusstsein diese Folgen nicht stattfinden. Im übrigen sind die inhaltlichen Bestandteile von Innenwelt und Aussenwelt dieselben. Lediglich die Art, wie sie auf einander bezogen werden, ist verschieden. Soweit denkt James ähnlich wie Mach, Ostwald und verwandte deutsche Denker. Dann aber gibt er seinem Denken eine „neurealistische“ Wendung, indem er weiter behauptet: derselbe Bestandteil der Aussenwelt könne als schlechthin derselbe auch in die verschiedensten Bewusstseine treten. Er trete dann nur als derselbe Inhalt in verschiedene Beziehungszusammenhänge ein. Denn Bewusstsein ist eben nur ein neuer Beziehungszusammenhang: daher denn ein- und dasselbe Ding von unbegrenzt vielen Innenwelten erfasst werden könne. Es bleibe darum doch dasselbe Ding und werde nicht etwa zu eben so vielen Dingen, als Innenwelten da sind, die es „wahrnehmen“. Geistig erfasst werden heisst für ein Ding, dass es in einen neuen Zusammenhang einbezogen wird: weiter nichts. Besonders sucht James die Selbigkeit des Dinges trotz der Verschiedenheit der Innenwelten, von denen er erfasst wird, durch die Raumlage der Gegenstände in der Aussenwelt zu erhärten. Wie und wo wir die Dinge auch sehen mögen, ob von vorn oder von hinten, ob bei Tage oder bei Nacht: über den Platz, den sie einnehmen, sind wir uns einig. Was aber den letzten Zeugen für die „Wesenheit“ des Bewusstseins angeht, nämlich das „innere Gefühl“, welches angeblich all unsere Bewusstseinserlebnisse begleitet, so findet James die Erklärung dieses „Gefühls“ in dem Innewerden des Atmungsvorganges und setzt Kants „Einheit der transzendentalen Apperzeption“, dem „Ich denke“, als Einheit des Körpergefühles ein: „Ich atme“ entgegen.

Seinen philosophischen Standpunkt bezeichnet James als „Radical Empiricism“. Darunter soll verstanden werden das stetige Ausgehen von den unmittelbar vorliegenden Tatsachen. Zu diesen bruchstückhaften Tatsachen gehören auch die zwischen den Bruchstücken bereits bestehenden und nicht etwa erst von uns hinzu geschaffenen Beziehungen der Aehnlichkeit, Verbindung und Trennung, der „Mit“- „Zu“- „Durch“- „Von“-

heit, wie James sich ausdrückt. Durch diese Beziehungen und Beziehungsmöglichkeit weist jede unmittelbare Erfahrung schon über sich selbst hinaus auf weitere Erfahrungen, mit denen sie zu verbinden ist. „Radical empiricism" ist daher nicht „Subjektivismus" oder „Solipsimus". Er richtet sich jedoch als eine Lehre von der Welt als Bruchstück mit grosser Entschiedenheit gegen die Lehre von der Welt als Einheit. Das Aeusserste was James zu Gunsten dieser letzteren Lehre zugeben würde, ist, dass sich mit fortschreitender Erkenntnis die Welt auf dem Wege zu einer etwas grösseren Einheit zu bewegen scheine. Mehr lässt sich nicht sagen, und vorläufig ist die Einheit der Welt noch nicht da. Die wirkliche Wirklichkeit ist vielmehr ein „pluralistisches" Weltbild. So wenigstens erscheint uns die „reine", man sollte sagen „unreinliche" Erfahrung. Denn da ist Alles ein ungegliedertes und ungefügtes grosses Gewirre von teilweise ganz unzusammenhängenden Stücken.

„Radical Empiricism" heisst Betonung der im Flusse begriffenen unfertigen Erfahrung gegenüber dem Gedanken eines fertig ein für allemal dastehenden Weltbildes. Auf diesem Boden kann James ein „Unbedingtes" in der Welt nicht anerkennen. Für ihn gibt es nur Bedingtes. Diese seine Ueberzeugung fasst er gelegentlich in den Ausdruck zusammen, dass sich zwar die einzelnen Erfahrungstatsachen an einander anlehnten, die Erfahrung als Ganzes aber an nichts. Selbst die Erfahrung eines Gottes würde nicht „unbedingt" sein, sondern nur umfassender als die unsere. Soll daher der Begriff des „Unbedingten" in der Philosophie des „radical empiricism" überhaupt einen Sinn haben, so müsste er jene letzten Erfahrungsbestandteile bedeuten, über die wir tatsächlich nicht hinaus können, von denen wir also ausgehen müssen. — Die Frage des Unbedingten spielt für James eine besondere Rolle in der philosophischen Deutung des Tätigkeitserlebnisses. Die „reine Tätigkeit als solche", die man hinter den unmittelbar wahrzunehmenden Muskel-, Gelenk- und Bewegungsempfindungen gesucht hat, ist „metaphysische Dichtung". Tätigkeit ist nur das, als was wir sie erleben. Darüber hinaus gibt es nichts. Das Percipi der Tätigkeit, ihre reine Erfahrung ist auch ihr Esse, ihr ganzes Wesen.

Im eigentlichsten Sinne des Wortes haben „reine" Erfahrung jedoch nur Säuglinge und Menschen im Zustande halber Betäubung. Diese erfahren dann das „Dass" der Dinge ohne ihr „Was". Vollbewusste Erwachsene dagegen weben in ihre unmittelbaren Erfahrungen Erinnerungen von früher, Wünsche, Absichten, Vorurteile schon immer hinein Und auch diese Dinge alle gehören in das „pluralistische" Weltbild. Wir dürfen uns in der Tat nicht verheimlichen, dass unsere „pluralistische" Welt sogar Gemütsbewegungen enthält. Nicht nur Schönheit ist „objektivierte Lust" sondern überall geheimnissen wir in die Wirklichkeit unsere Hoffnungen und Sorgen, unsere Freuden und Schmerzen unversehens hinein. So sind denn überhaupt „subjektiv" und „objektiv" nicht ein für allemal ausschliessende Eigenschaften der Dinge selbst sondern fliessende Begriffe, die auf dieselbe Tatsache bald angewandt werden werden, bald nicht, wie die Geschichte der Lehre von den „sekundären Qualitäten" reichlich erweist.

Nirgends aber weben wir so viel Vorurteil und Vorliebe, so viel Neigung und Abneigung hinein als in unser eigentlich philosophisches Weltbild. Das ist für James der Schlüssel zum Verständnis der Philosophie seiner Gegner, und es ist der Schlüssel, den er zu seiner eigenen Philosophie gibt. Im Hintergrunde jeder Philosophie steht als Beweggrund der rein menschliche Ausschlag. Man wird sagen dürfen, dass James seinen Gegnern gegenüber im Unrecht ist, wenn er als diese menschliche Seite ihrer Philosophie nur kleinmeisterliche Ordnungsliebe und schwachköpfiges Beschaulichkeitsbedürfnis erkennt. Hinter der Betonung des geschlossenen zusammenhängenden Denkens und einer Welt als Einheit steckt denn doch mehr. Es steckt dahinter der grössere Teil unserer wissenschaftlichen Erfahrung, welche mit fortschreitender Geschwindigkeit

die Welt in immer beschränkterem Masse als einen „Pluralismus" erscheinen lässt, und sie in immer grösserem Umfange als eine wirkliche „Einheit" aufweist. Der menschliche Ausschlag im Hintergrunde dieser Philosophie ist also die Vorliebe und das Vertrauen in diejenige Art der wissenschaftlichen Forschungsweise, die seit Urzeit die grössten Erfolge gezeitigt hat. Aber auch sich selbst tut James Unrecht, wenn er als den menschlichen Beweggrund seiner Philosophie nur die eigensinnige Liebe zum Ungeordneten ausgibt. Auch hinter seinem „Pluralismus" steckt mehr; auch hier steckt eine Forschungsweise und die eigentümliche Begabung von James. Er pflegte als ein aussergewöhnlich feinsichtiger Finder und Entdecker im menschlichen Seelenleben gerade dort zu sehen, wo die Zäune und Pfähle der wissenschaftlichen Landvermessung gewöhnlich nicht hingelangen. Eben deshalb hatte er eine Abneigung gegen allen gar zu sorgfältig gegliederten wissenschaftlichen und philosophischen Weltaufbau. Er fühlte sich durch solches Verfahren in seiner eigenen Begabung gehemmt, und er fühlte aller Orten die Vergewaltigungen, die mit einem solchen Verfahren Hand in Hand gehen. Hier liegt das Recht der James'schen Philosophie. Denn man darf nicht vergessen, dass neben der grossen wissenschaftlichen Heeresstrasse, auf der die Lehrer der wohlgeordneten Welt der Einheit entlang ziehen, auch die kleinen Seitenpfade offen gehalten werden müssen für die Forscher in der ungeordneten Welt, die Lehrer des „radical Empiricism" und „pluralism". Sonst ist stets Gefahr vorhanden, dass der breite Weg zur Vernachlässigung wichtiger abseits liegender Tatsachen und damit am Schlusse zu Enttäuschungen führt.

Greifswald. Günther Jacoby.

Driesch, Hans. Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen, gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907—1908, 2 Bände. Leipzig, Wilhelm Engelmann.

Zu den grössten philosophischen Problemen gehört das Problem des Lebens. Es bildet nicht lediglich einen Teilausschnitt der Naturphilosophie. Von ausserordentlicher Wichtigkeit ist auch, dass mit den Lebenserscheinungen zumeist seelische Prozesse verbunden sind, dass der Begriff des Lebens mithin einen engeren Zusammenhang zwischen den Sphären des physischen und des psychischen Seins herstellt, als an irgend einem anderen Punkte sichtbar wird. So ist es begreiflich, dass die Metaphysik seit alter Zeit sich diesen Begriff zugewendet hat, scheint er doch, wo es auf die Frage nach der letzten Einheit ankommt, zur Ueberbrückung des grösten Gegensatzes — Körper und Seele — geeignet. In Platos Ideenlehre ist diese Beziehung noch durchaus verhüllt; aber der Aristotelische Begriff der Entelechie ist schon der Versuch einer organischen Weltdeutung im höchsten Sinne. Und der tiefste Gehalt dieser Betrachtungsweise ist der Philosophie nicht wieder verloren gegangen. Das Mittelalter freilich mit seinem einseitig auf das Seelisch-Religiöse gerichteten Interesse entfremdete sich dieser Problemgruppe überhaupt. Und die Philosophie der Neuzeit wieder geriet in das entgegengesetzte Extrem des absoluten Objektivismus, das sich im Aufbau der mechanistischen Naturauffassung bewährte.

Erst Leibnitz, der grosse Philosoph des Dynamischen, der metaphysische Universalist, ging wieder auf die Idee des Lebens zurück, in der freilich Motive aus der Renaissance, zumal aus dem Gedankenkreise Brunos, nachwirkten. Die Monadenlehre ist eigentlich nichts anderes, als der systematische Ausdruck des metaphysischen Lebensprinzips. Leibniz hat ja stets die Unzulänglichkeit des blossen Mechanismus gespürt und nach einer Ergänzung desselben durch die Teleologie gestrebt. Die Sonderstellung des Lebens hat auch Kant betont, freilich — der Eigenart des Kritizismus entsprechend — weniger in einem ontologischen, als in einem logischen Sinne. Und auch hier geht er nicht so weit, eine spezifische Kategorie zur Auffassung der organischen Phänomene zu fordern.

Der Begriff der Kausalität muss sämtliche Naturvorgänge umfangen, wenn er auch niemals imstande ist, die Lebenserscheinungen ähnlich den mechanischen restlos aufzulösen. Hier greift die Zweckbetrachtung ein, die eine weniger konstituitve als regulative Wirksamkeit übt; die bedeutsame Wendung des „Als Ob“, von der nicht genau zu sagen ist, ob sich in ihr ein Symbol oder eine Fiktion verkleidet. Die teleologische Auffassung ist der mechanisch-kausalen nicht koordiniert; sie enthält sie vielmehr in sich, das heisst: die organischen Phänomene sind Mechanismen so differenzierter Natur, dass sie nicht anders als durch Beziehung auf eine immanente, ihnen zu Grunde gelegte Einheitsidee verstanden werden können. Es handelt sich hier eigentlich um eine Relativität zweiten Grades. Sind schon die Kategorien keine metaphysischen Wesenheiten, vielmehr notwendige Denkbeziehungen, so entsteht innerhalb ihrer die weitere, noch ausschliesslicher auf die innere Struktur des Denkens bezügliche Notwendigkeit, bestimmte Phänomene in höhere als die kategoriale Synthesen einzustellen. So entschieden die nachkantische Identitätsphilosophie eine Wendung zur Metaphysik genommen hat, das Problem des Organischen und sein Verhältnis zum Mechanismus ist auch in ihr nicht zu völliger Klarheit gelangt. Bei Schelling, der hier in erster Reihe genannt werden muss, ist es nicht ganz deutlich, in welchem Sinne die organische Welt eine höhere Naturpotenz der mechanischen gegenüber bedeutet. Die mechanistische Theorie ist später durch den Materalismus und Darwinismus in ihrer Ausbreitung gefördert worden; zum Teile auch durch die Unklarheit, die der ihr entgegengesetzten vitalistischen Bewegung vielfach anhaftete; sofern hier animistische Momente in die Naturerklärung hineingenommen wurden, was nicht selten eine kritiklose Vermengung von Biologie und Psychologie zur Folge hatte. Zumal der Einfluss der Schopenhauer'schen Willenslehre brachte eine solche Verquickung heterogener Gesichtspunkte mit sich.

Einer sehr klaren Problemstellung, welche alle Vorzüge der empirischen und der erkenntnistheoretischen Behandlung des Gegenstandes vereinigt, finden wir bei dem Erneuerer des Vitalismus Hans Driesch. Sein grundlegendes Werk „Philosophie des Organischen“, Gifford-Vorlesungen, gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907—1908 (2 Bände, Verlag von Engelmann, Leipzig) konstruiert die Brücke zwischen einer exakten Analyse der biologischen Grundtatsachen und einer naturphilosophischen Deutung derselben. Die Unzulänglichkeit einer mechanistischen Analyse der Lebenserscheinungen nachzuweisen, ist Hauptzweck des Buches. Der lebende Organismus ist, wofern wir die Erfahrungstatsachen an unseren logischen Begriffsmitteln orientieren, niemals als Maschine zu begreifen, mag eine solche noch so fein und vielfältig konstruiert sein. Es ist hervorzuheben, dass Driesch zunächst noch, gleichsam experimentell von den Voraussetzungen des Kritizismus ausgeht, wonach mit unseren Aussagen über das Gefüge der Dinge keine metaphysische Theorie verbunden ist, sondern lediglich eine transzendentallogische Bestimmung der Phänomene. Aber auch in dieser erkenntnistheoretischen Verfeinerung ist eben der Mechanismus nicht zu halten. Es bedarf einer Erweiterung des Kategorienschemas in dem Sinne, dass für die Lebensphänomene ein neuer logischer Ort erkundet werden muss. Das empirische Erscheinungsbild ist ein so geartetes, dass es zu seiner definitiven Ordnung eines spezifischen, den organischen Gegebenheiten angepassten Grundbegriffes bedarf. Dies Phänomen bezeichnet Driesch als Autonomie des Lebens. Er stützt es hauptsächlich auf die Prinzipien der Formbildung und die Physiologie der organischen Bewegungen. Es ist nach dem Gesagten schon klar, dass dieses Prinzip der Autonomie für Driesch — Kantisch gesprochen — kein regulatives, sondern ein konstitutives ist. Die Organismen werden nicht so betrachtet, als ob sie höhere Einheiten wären, eine symbolische Auffassung, die den Mechanismus nicht aufhebt, vielmehr im Gegenteil zu ihm zurückführt. Für Driesch sind die Kategorien des Lebens zunächst ebenso real, wie die des anorganischen

Seins: es sind beide einander koordinirt. In diesem Zusammenhang erneuert er den Aristotolischen Begriff der Entelechie. Dieser ist nicht mit dem der Energie zur verwechseln; denn es fehlen ihm alle quantitativen Kennzeichen. Entelechie ist beziehende Ordnung und nichts anderes. Vitalismus hat daher mit Energetik nichts zu schaffen. Wir können hier nicht auf alle sehr lesenswerten Einzelheiten dieser Darstellung eingehen, sondern müssen uns auf das in philosophischer Hinsicht Prinzipielle beschränken. Dass Entelechie nicht quantifizierbar ist, äussert sich auch darin, dass sie wohl in den Raum hinein, aber nicht im Raume wirkt. Es verrät den ausserordentlichen philosophischen Takt des Verfassers, dass er seine Analyse der Entelechie nicht mit Gesichtspunkten eines unklaren Psychismus vermengt, sondern sie am Seelenleben lediglich verdeutlichen will. Als physisches Analogon der psychischen Aktivität wird der Begriff des Psychoids konstruiert. Driesch sucht hier gleichsam eine psycho-physisch neutrale Zone entelechialen Seins, für die er den Gesamtbegriff der Individualität prägt. Die Finalität, jene bewusste Zweckmässigkeit, die sich in unserem Wollen und Handeln offenbart, erscheint demgemäss als eine Unterklasse der Individualitätskategorie. Letztere soll innerhalb des Kantischen Kategoriensystems an Stelle der Wechselwirkungen treten. In sehr willkommener Weise werden diese Ausführungen durch eine kleinere Schrift des Verfassers „Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft und das System der Biologie“ (Leipzig, Verlag von Engelmann) ergänzt. Es gibt, dem methodologischen Monismus der Naturforschung entgegen, zwei grundverschiedene Arten des Werdens. Es gibt einen Werdetypus, der im Bereich rein räumlicher Geschehnisse verbleibt: das ist der der anorganischen Natur. Und es gibt einen Werdetypus, für den es charakteristisch ist, dass der Mannigfaltigkeitsgrad eines Systems nicht durch räumliche Geschehnisse erhöht werden kann: das ist der der organischen Natur. Hier setzt eben die spezifisch biologische Begriffsbildung ein, die im früheren skizziert wurde. Und zugleich ist der Uebergang zu einer allgemeinen Ordnungslehre gewonnen, die allem Gegebenen seine immanente Denknotwendigkeit zuordnet.

Im letzten Teile seines Werkes eröffnet Driesch auch einige Ausblicke auf die Metaphysik. In drei Punkten weist die Erfahrungswelt über sich hinaus: im Ich, im Du und im Es. Die Einheit des Subjektes, welche die Fähigkeit des Erinnerns begründet, setzt sich nicht aus den empirischen Bewusstseinsfragmenten zusammen, sondern weist über diese hinaus. Desgleichen setzt alles über den Solipsismus hinausgehendes moralisches Empfinden ein vom eigenen Bewusstsein unabhängiges Du. Und schliesslich ist der Zusammenhang der objektiven Natur, jene tiefe Gesetzmässigkeit des empirischen Materials nicht aus diesem heraus zu verstehen. Hier ergeben sich Perspektiven auf eine universale Teleologie, deren Problem Driesch, allerdings mit kritischer Reserve, erwägt. Nicht alles Sein lässt sich auf Grund unserer Erkenntnismittel als ein zweckmässiges begreifen, wiewohl das Zweckprinzip sich nicht allein auf die organische Welt zu beschränken scheint. Identifiziert man die Weltordnung mit dem Gottesbegriff, dann muss ein irrationales Element gegenübergestellt werden. Auch diese Zweiheit von Form und Stoff greift auch die Aristotelische Metaphysik zurück. Sucht man die weiteren historischen Zusammenhänge, so wird man finden, dass Driesch's Philosophie des Lebens in engerer Beziehung zu Leibniz' Monadologie, zur Identitätsphilosophie und zum modernen Intuitivismus steht, der bei Bergson auch eine vitalistische Prägung trägt. Es ist dies umso bedeutungsvoller, als Driesch von den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Neukantianismus ausgeht. Sonst stehn in der Philosophie der Gegenwart diese beiden Hauptrichtungen, Logismus und vitalistische Metaphysik, recht beziehungslos gegeneinander, indem jede die Prämissen der andern nicht anerkennen will. Auf der einen Seite wird die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis bestritten, auf der anderen der absolute Wert logischer Setzungen. Driesch, der die Prinzipien beider Parteien in sich

vereinigt und dazu noch ein umfassendes Erfahrungsmaterial meistert, ist vielleicht zur Ueberwindung des Gegensatzes berufen. Darauf scheint auch sein neues Unternehmen, die Ordnungslehre, zu weisen, dessen endgültige Bedeutung man freilich erst dann wird abschätzen können, wenn auch die in Aussicht genommene Erkenntnislehre und Metaphysik zur Vollendung gelangt sein werden.

Dr. Oscar Ewald.

Wobbermin, Georg. Die Religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig, Hinrichs, 1913. (XII u. 475 S.)

Dieser erste Band eines mehrbändigen Werkes: „Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode“ des um die Religionspsychologie schon sehr verdienten Verfassers behandelt die Prinzipienfragen der systematischen Theologie und führt insofern auch tief in speziell philosophische Probleme hinein. In klar durchgeführter wissenschaftssystematischer Erörterung teilt Wobbermin, der auf dem Boden des Kantischen Kritizismus steht, die Wissenschaften ein in Naturwissenschaften, deren Objekt die gegebene Mannigfaltigkeit in ihrer Bedingtheit durch allgemeine Gesetze ist, und in Kulturwissenschaften, deren Objekt die gegebene Mannigfaltigkeit in ihrer Beziehung auf allgemeingültige Werte betrachtet ist (modifizierter Standpunkt Rickerts). Die Theologie ist für Wobbermin, der mit Recht die neukantische Religionsphilosophie als dem Eigenbestand der Religion nicht gerecht werdend bekämpft, selbständige Kulturwissenschaft, die aber „kulturkritisch“ ist und daher an den „Werten“ selbst Kritik übt. Die „Werte“ sind in den Kulturwerten nicht erschöpft (gegen Rickert), denn die Religion hat es mit dem transzendenten Wert zu tun. Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich. Näher bestimmt ist die Theologie Religionswissenschaft, sie behandelt die christliche Religion prinzipiell nach demselben Verfahren, wie die allgemeine Religionswissenschaft die religiösen Erscheinungen behandelt. Sie zerfällt in historische und systematische Theologie, diese wieder in Apologetik, Dogmatik und Ethik. Die theologische Arbeit der Apologetik erschöpft sich in der wissenschaftlichen Vertretung des Gedankengehaltes der christlichen Religion. Dogmatik und Ethik dürfen nur aus pädagogischen Zweckmässigkeitsgründen getrennt werden, denn die christliche Ethik folgt aus der Glaubensüberzeugung. Die Dogmatik behandelt die allgemein-wissenschaftliche Grundlegung (Wesen der Religion) und die spezielle christliche Glaubenslehre (Wesen des Christentums).

Eine einheitliche Methode, die der Theologie bisher gefehlt hat, müsste über beide Teile der Dogmatik übergreifen und ihr Auseinanderfallen in methodischer Hinsicht verhindern. Franks und Biedermanns einheitliche Methode ist als eine petitio principii in sich schliessend unfruchtbar geblieben. Schleiermacher kann mit seiner Forderung einer Methode, die sich „im Gleichgewicht des Geschichtlichen und Spekulativen halte“, die Wege weisen. Nicht die Konstruktion a priori ist — aufs Ganze gesehen — das bedeutsamste Moment in Schleiermachers Theologie, sondern die Geltendmachung der religiösen Erfahrung. Hier berührt er sich mit James, beide bewegen sich in der Richtung der religionspsychologischen Methode, die aber nicht empirisch-psychologisch, sondern transzendental-psychologisch zu verstehen ist. In dieser Richtung baut Wobbermin weiter durch stärkere Betonung der Offenbarungsurkunde. Die Uebereinstimmung der synoptischen Evangelien, der Paulusbriefe und der Johannesschriften ist „das Kriterium dessen, was als wahrhaft christlich in Anspruch zu nehmen ist“. Um aber die rein religiösen Motive hier zu erheben, muss die eigene religiöse Erfahrung als methodisches Hilfsmittel dienen. So muss eine wechselseitige Förderung und Befruchtung von eigener religiöser Erfahrung und fremdem religiösem Seelenleben zur — immer erneut vorzunehmenden — Herausstellung des religiösen Wahrheitsgehaltes führen.

Raummangel zwingt mich bei der Würdigung mich ganz kurz zu fassen. Mit den Einwänden, die von der Ritschlschen Schule und von Wundt her erhoben werden könnten, hat sich Wobbermin überzeugend auseinandergesetzt. Ich vermisse eine Auseinandersetzung mit Eucken, der im Register garnicht genannt ist und dessen flüchtige Berührung auf S. 98 nicht genügt. Ich glaube, dass Eucken gerade der Theologie wertvolle systematische Winke gegeben hat. Darüber hoffe ich bald an anderer Stelle reden zu können. Eine Auseinandersetzung mit Euckens noologischer Methode wäre m. E. bei Euckens Einfluss auf die Gegenwart notwendig gewesen. Die Auseinandersetzung mit Troeltsch hat mich nicht überzeugt. Freudig zustimmen kann man der energischen Betonung der Metaphysik, die gegenüber dem theologischen Positivismus der Gegenwart (Diesseitsreligion usw.) dringend not ist. Ebenso ist die Stellungnahme zu dem Verhältnis von Bibel und religiöser Erfahrung wirklich protestantisch, ohne subjektivistisch zu sein. Viel Feines und Zutreffendes ist über einzelne methodische und prinzipielle Fragen gesagt. Alles in allem: Wobbermins Buch ist eine epochemachende theologische Erscheinung, die der systematischen Theologie neue Wege zeigte.

Cottbus. Dr. Kurt Kesseler.

Debo, F. Dr. Leitfaden zur Einführung in die Philosophie für höhere Schulen. G. Freytag, Leipzig 1913. (46 S.)

Mit Recht betont der Verfasser, dass sich erkenntnis-theoretische und metaphysische Fragen auch für schulmässige Behandlung eignen. So tritt er für die Notwendigkeit philosophischen Unterrichts in Prima ein. Mit einer Wochenstunde, mit der Debo zunächst rechnet, würde ich mich aber nicht bescheiden. Mir genügt es nicht, dass die Schüler bloss zum „Nachdenken über philosophische Fragen“ angeregt werden, sondern der philosophische Unterricht soll ihnen (besonders in Verbindung mit dem Religionsunterricht) Winke und Stützen für die Bildung ihrer späteren Weltanschauung geben.

Es ist ein glücklicher Gedanke Debos, die verschiedenen erkenntnistheoretischen Systeme den Schülern vorzuführen und sie kritisch zu beleuchten. Ethik, Religionsphilosophie und die modernen philosophischen Strömungen kommen mir aber doch bei Debo zu kurz. Ich wünschte daher dem Büchlein, dem ich bei mancher andern Auffassung im einzelnen prinzipiell zustimme, für eine 2. Auflage doch einen grösseren Umfang, damit die erwähnten Stoffe zu ihrem Rechte kommen. In dem „alphabetischen Verzeichnis der gebrauchten Fachausdrücke müssten m. E. alle Fachausdrücke erklärt werden, wie dies bei „Materialismus“ z. B. geschehen ist, während es bei „Molekulartheorie“ z. B. unterblieben ist.

Cottbus. Dr. Kurt Kesseler.

Knabe, Karl Dr. Das Beweisverfahren. Eine Einführung in die Logik. Buchhandlung des Waisenhauses. Halle a. d. S., 1912. (72 S.)

Der Verfasser wünscht die Primaner dadurch in die Philosophie einzuführen, dass er die ihnen in der Erfahrung und im Unterricht gegebenen Begriffe zu einer Gesamtanschauung vereinigt und systematisiert. Da der Primaner seit einer Reihe von Jahren im Unterricht und im Leben viel von Beweisen gehört hat, will Knabe ihm über das gesamte Wesen des Beweises Klarheit schaffen. So dient ihm das Beweisverfahren zur Einführung in die Logik, die den Schüler zu strenger Begriffsbildung und Klarheit im Urteilen erzieht.

Die in glänzender Diktion geschriebene Schrift K's bekundet eine hervorragende logische Schärfe. Daher scheinen die Ausführungen mir in hohem Masse geeignet den Zweck zu erreichen, den ihr Verfasser ihnen bestimmt. Infolge des leichten Stils und der grossen Klarheit wird das Buch von erwachsenen Schülern mit Verständnis und bleibendem Gewinn gelesen werden.

Cottbus. Dr. Kurt Kesseler.

Borch, Rudolf. Einführung in eine Geistesgeschichte. Alfred Janssen, Hamburg und Berlin 1912. (123 S.)

Der Verfasser behauptet, dass sich für jeden geistig Bedeutenden das Problematische des Daseins, nämlich das Vergängliche und das Nichtige, das Alltägliche und das Schauspielartige des Lebens, in irgend einer Form ergeben muss. Ueber diese Einsicht versuchen sich die Menschen entweder durch Arbeit oder durch Kunst, durch Aktivismus oder durch Aesthetizismus, hinwegzutäuschen. „Arbeit und Genuss sind die beiden Betäubungsmittel des Daseins". Das Suchen nach einer festen Weltanschauung geht ebenfalls aus dem Bestreben hervor, über das Problematische des Daseins hinwegzukommen. Der Verfasser verkündigt als den einzig wirklich gangbaren Weg den Anschluss an die „Hochmenschen", die in des Lebens Tiefen schauten. So brauchen wir eine „Geistesgeschichte", deren Bearbeitung der Verfasser verspricht. Die beiden Grössten in dieser Geistesgeschichte sollen Shakespeare und — Balzac sein!!

Ich hoffe den Verfasser einigermassen richtig verstanden zu haben. Leicht hat er einem das Verständnis nicht gemacht durch seine begriffliche Unklarheit und seinen geschraubten Stil. Wendungen wie „jungmenschenhafte Lebensleichtigkeit" oder „die jahrtausendlange Geistesentwicklung ohne allzu grosse Schwierigkeit durch unsern Kopf hindurchjagen" u. a. sind mir besonders auf die Nerven gefallen. Ich kann daher dem Verfasser nicht zustimmen, wenn er in seinem Vorwort die Seltenheit und Bedeutsamkeit seines Unternehmens preist. Nach dieser „Einführung" stehe ich der Ausführung der Geistesgeschichte durch den Verfasser sehr skeptisch gegenüber.

Cottbus. Dr. Kurt Kesseler.

Seidemann, Walter. Die modernen psychologischen Systeme und ihre Bedeutung für die Pädagogik. Leipzig, Julius Klinkhardt, 1912. (XII. u. 327 S.)

Das Buch behandelt die psychologischen Systeme der Gegenwart (Wundt, Ziehen, Jodl, Ebbinghaus, Münsterberg, Rehmke, Lipps, Ribot, Horwicz, James, Witasek) nach ihrer pädagogischen Bedeutung. Diese Aufgabe, die übrigens anerkennenswert gelöst wird, soll hier nicht weiter erörtert werden. Von besonderer Wichtigkeit scheint mir zu sein, was der Verfasser über das Verhältnis von Philosophie und Pädagogik sagt.

Seidemann lehnt die Theorien ab, die den „pädagogischen Takt" über die psychologischen Kenntnisse stellten (James, Münsterberg). Er lehnt weiter die einseitige Begründung der Pädagogik auf die Aesthetik (Weber) und auf die Logik (Messmer) ab. Ebenso wendet er sich gegen die Verdrängung der Psychologie durch die Logik bei Natorp, ohne doch zu verkennen, dass Natorps letztes Bestreben ist, „Pädagogik als Ganzes" auf die „Philosophie als Ganzes" zu gründen. Seidemann selber gründet die Pädagogik als selbständige Wissenschaft auf die objektiven Hilfswissenschaften der Logik, Ethik und Aesthetik und auf die subjektive Hilfswissenschaft der Psychologie. Jene enthalten die Vorbedingungen, diese die Bedingungen der pädagogischen Arbeit. Daher ist die Psychologie nach Seidemann von näherliegendem Nutzen als Logik, Ethik und Aesthetik. Den „allgemeinen Hintergrund" der Pädagogik soll die Metaphysik bilden.

Seidemanns Erörterungen enthalten manche feine Beobachtung. Leider zerstört er seinen guten Ansatz, die Pädagogik auf die ganze Philosophie zu gründen, wieder durch die Bevorzugung der Psychologie, die ihren tiefsten Grund in Seidemanns Psychologismus hat. Dieser zeigt sich am deutlichsten in der Behauptung, „dass die Normwissenschaften selbst die allgemeine Psychologie voraussetzen, insofern ihre Gesetze sich auf psychische Erscheinungen beziehen". Metaphysik als „allgemeinen Hintergrund" scheint mir nicht deutlich zu sagen, ob der Verfasser damit die Welt- und Lebensanschauung der betreffenden Pädagogen meint.

M. E. muss den Ausgangspunkt aller Wissenschaft, also auch der Pädagogik das geistige Leben bilden. Logik, Ethik und Aesthetik geben dann als die Wissenschaften vom normativen Leben der Pädagogik die grossen Richtlinien. Die Psychologie (einschliesslich der Kindespsychologie) als die Wissenschaft vom individuellen Leben hat zu zeigen, wie die logischen, ethischen und ästhetischen Richtlinien im individuellen Fall zu befolgen sind.

Cottbus. Kurt Kesseler.

Kneser, Adolf. Mathematik und Natur. Rede zum Antritt des Rektorats der Breslauer Universität in der Aula Leopoldina am 15. Oktober 1911 gehalten. Zweiter Abdruck 1913. Breslau. Trewendt und Granier. (18 S.)

Ich hatte schon Gelegenheit, gleich bei ihrem ersten Erscheinen auf diese bedeutungsvolle Rede Knesers kurz hinzuweisen (vergl. KSt. XVII, 1/2, S. 19). Ich möchte aber das Erscheinen des zweiten Abdrucks nicht vorübergehen lassen, ohne etwas nachdrücklicher die Aufmerksamkeit unserer Leser auf diese auch für den Philosophen höchst wichtigen und wertvollen Darlegungen zu lenken.

Kneser geht von der entscheidenden Ueberlegung aus, dass die von einem Teil der Techniker, Physiker und selbst Astronomen zur Mathematik eingenommene Stellung eines blossen Instrumentalismus wissenschaftlich nicht Genüge zu leisten vermag. Denn die gemeinsamen Erfolge von Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft würden durch einen solchen Instrumentalismus zur blossen Zufallssache degradiert. Das ist ein entscheidendes Argument, das zunächst seit Kant, dann seit Lotze in seiner Unantastbarkeit und Unwiderleglichkeit hinlänglich klar ist. Der Instrumentalismus löst jedenfalls das Problem nicht, er schiebt es auch nicht einmal bloss zurück, sondern er umgeht es, oder schneidet es geradezu ab. Die Lösung sucht Kneser auf dem Boden des erkenntnistheoretischen Idealismus. Er beleuchtet sie zugleich mit einigen scharfen historischen Schlaglichtern. Zunächst weist er hin auf Leibniz. Dieser fasst Descartes und Galilei zusammen, indem er die mit dem von Descartes eingeführten Begriffe der Veränderlichen und Funktion und mit den von Galilei auf die Mechanik in der Veränderlichkeit der Naturgrössen und der Beschleunigung angewandten Begriffe der Veränderlichen gegebenen Probleme in der Disziplin der neueren Analysis einheitlich methodisch präzisiert.

So gross nun später von aussen gesehen der Gegensatz von Fourier und Jacobi erscheint, der innige Zusammenhang zwischen Mathematik und Naturforschung bei Fourier, wie er in der Anwendung des Fourier'schen Theorems auf Naturwissenschaft und Technik zur Darstellung gelangt auf der einen Seite und andererseits Jacobis Gedanke, durch den sich in seinem Geiste Leibniz und Hegel verbinden, dass die Gesetze der Natur eben Gesetze der Vernunft sind, weisen doch auf ein innerlich verwandtes Ziel, in dem sich weiter Jacobi auch mit Hermite begegnet.

Und wenn man ferner die in der Gegenwart geradezu „aktuelle", darum freilich auch noch recht unfertige Relativitätstheorie in ihrer ganzen wissenschaftlichen Strenge, nicht aber im Sinne eines philosophischen Realitivismus fasst, so kann sie uns den Zusammenhang von Mathematik und Natur in einem solchen Masse verdeutlichen, dass Hermann Minkowski geradezu „von der prästabilierten Harmonie zwischen reiner Mathematik und Physik" sprechen konnte.

Wir werden diesen Harmoniegedanken nun freilich nicht in dem metaphysischen Sinne nehmen können und nehmen dürfen, in dem er zuerst von Leibniz gemeint war, und in dem er uns sodann später wieder bei Jacobi begegnet.[1]) Vielmehr muss dieser Gedanke ins Logische trans-

[1]) Charakteristisch sind die von Kneser unter den Zitaten am Schluss seiner Ausführungen angeführten Worte Jacobis, aus dessen Akademischer

poniert werden. Gerade unter logischem Gesichtspunkte wäre es nun sehr wünschenswert gewesen, wenn Kneser auch etwas eingehender den Unterschied des Harmoniegedankens etwa in seiner Bedeutung für den Funktionsbegriff auf der einen Seite und das Relativitätsprinzip auf der andern Seite beleuchtet hätte. Das hat wohl nur die notgedrungene Kürze der Ausführung gehindert, weil in der allgemeinen Grundposition Knesers bereits der entscheidende Gesichtspunkt selbst bezeichnet ist. Denn für diese ist es nun gerade sehr bemerkenswert, dass Kneser auf das zuerst von Kant bezeichnete und dann im Anschluss an Kant von einer Reihe philosophisch interessierter Naturforscher, an ihrer Spitze von Helmholtz wieder aufgenommene Problem der Begreiflichkeit der Natur überhaupt rekurriert. Der dogmatische Glaube an „die Gegenstände da draussen", an die eine naive Philosophie des Erlebnisses appeliert, hilft uns in der wissenschaftlichen Erkenntnis der Begreiflichkeit der Natur keinen Schritt weiter. Begreiflich sind die Gegenstände der Aussenwelt nur darum, weil und nur dadurch, dass sie begrifflich konstituiert sind. Dadurch erhält das Verhältnis von Mathematik und Natur selbst seine wissenschaftstheoretische Präzision. In den Grundgedanken des kritischen Idealismus: „Die mathematischen Erkenntnismittel gehören wesentlich mit dazu, um den Gegenstand der Aussenwelt zu konstituieren", münden Knesers Ausführungen zum Schluss ein, die der Philosoph mit nicht geringerer Freude zu begrüssen haben wird, wie der Mathematiker und Naturforscher.

Jena. Bruno Bauch.

Hönigswald, Richard, Professor Dr. Zum Streit über die Grundlagen der Mathematik. Eine erkenntnistheoretische Studie. Heidelberg 1912. Winters Universitätsbuchhandlung. (106 S.)

Dem philosophisch orientierten Mathematiker der Breslauer Universität Kneser tritt der mathematisch orientierte Philosoph Hönigswald zu glücklicher Ergänzung an die Seite. Die Frage, ob die von der Logik des Begriffs im Begriffe selbst gesetzte Beziehung auf den Gegenstand in der Mathematik vorliegt, oder das Problem des mathematischen Begriffs im mathematisch-immanenten Sinne ausserhalb einer allgemeinen Theorie des Gegenstandes liegt, hängt mit der Entscheidung über den analytischen oder synthetischen Charakter mathematischer Sätze aufs engste zusammen. Die Vorstellung, die eine empiristische Abstraktionstheorie mit dem Worte „Objekt" verbindet, muss für den Mathematiker freilich sinnlos werden. Allein, wenn wir nach einem Worte Russells die Arithmetik in genau demselben Sinne entdecken müssen, in dem Columbus Westindien entdeckte, und wenn wir die Zahlen ebensowenig schaffen, wie Columbus die Indianer schuf, kurz, wenn der mathematische Begriff kein blos subjektives Gebilde, sondern der Inbegriff von Beziehungen ist, die unabhängig von ihrem Bewusst- und Erkannt-Werden Geltung haben, wenn also die Gleichung $2 + 3 = 5$ gilt, auch wenn niemand sie denkt, dann steht der mathematische Begriff in Beziehung auf ein Objekt. Dieses aber ist nichts ausser dem und nichts anderes als der mit der „mathematischen Gesetzlichkeit, der mathematischen Ordnung selbst gegebene Sachverhalt", der allerdings nicht in die Sphäre der Wahrnehmbarkeit, durch die das empirische Objekt bestimmt ist, eingeht. Um das in seiner ganzen Bedeutung zu verstehen, darf man freilich nicht den Begriff mit seinen sprachlichen und technischen Zeichen und Symbolen verwechseln, sondern hat mit Leibniz zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu unterscheiden. In jener Einheitsbeziehung also von Begriff und Gegenstand, wie sie gerade für die Mathematik charakteristisch ist, erblickt Hönigswald nun mit Recht den Grund für die „dominierende

Rede vom 7. Juli 1832, Math. Annalen, Bd. 56: Et mundus naturalis et homo sibi conscius a Deo O. M. creati sunt, eaedem leges aeternae mentis humanae, eaedem naturae; quae est conditio sine qua non intelligibilis esset mundus, sine qua daretur nulla rerum naturae cognitio.

Rolle der Definition in der logischen Struktur der Mathematik." Vielleicht wäre nun hier auch entsprechend der Unterscheidung zwischen Begriff einerseits und Zeichen und Symbol andererseits eine eingehendere Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen Definition und Definiertem zu wünschen gewesen, gerade weil noch so sehr viel daran in der Arbeit der Logik der Gegenwart fehlt, dass die Lehre von der Definition zu einer Logik der Definition würde. Immerhin vermag Hönigswald von der Einheitsbeziehung von Begriff und Gegenstand in der Mathematik hier auf die Gedanken Kants ein volles Licht zu werfen und umgekehrt von diesen aus wiederum jene zu beleuchten. Er zieht insbesondere mit Glück folgende Ausführungen Kants heran: „In der Mathematik habe ich eher gar keinen Begriff von meinem Gegenstande, bis die Definition ihn gibt" .... „In der Mathemathik sind die Definitionen der erste Gedanke, den ich von dem erklärten Dinge haben kann, darum weil mein Begriff des Objekts durch die Erklärung allererst entspringt." .... „Die Mathematik erklärt durch willkürliche Verbindung ein Objekt, dessen Gedanke eben dadurch zuerst möglich wird" .... „Ein Kegel mag sonst bedeuten, was er wolle; in der Mathematik entsteht er aus der willkürlichen Vorstellung eines rechtwinkeligen Dreiecks, das sich um eine Seite dreht. Die Erklärung entspringt hier und in allen anderen Fällen offenbar durch Synthesin." Damit aber ist entgegen den traditionellen Erwartungen, die der Formalismus und der Ontologismus in der Logik an das Wesen der Definition zu stellen gewohnt war, gerade der synthetische, nicht der analytische Charakter des mathematischen Urteils deutlich geworden. „Begrifflich und synthetisch bringen, so kann nun Hönigswald ausführen, weit davon entfernt, Gegensätze darzustellen, geradezu den gleichen erkenntnistheoretischen Geltungsgesichtspunkt zum Ausdruck." Wenn in der Mathematik der Gedanke vom analytischen Charakter der mathematischen Sätze sich bis in die Gegenwart hinein behauptet hat, so ist das in der als solcher berechtigten Abwehr des Empirismus geschehen, gegen den ja noch gerade in den letzten Jahren mit besonderer Energie Poincaré Stellung genommen und gegen den er erkannt hatte, dass sich mit dem Empirismus in der Mathematik „nicht der mindeste vernünftige Sinn verbinden lasse." Um die Objektivität des Synthetischen selbst einleuchtend zu machen, dazu muss freilich der Begriff der Willkür einer scharfen Revision unterzogen werden. Und das leistet Hönigswald in einer geradezu glänzenden Weise. So richtig er nun aber hier gerade auf das Methodenmoment der „Freiheit" im Sinne G. Cantors rekurriert, so wenig hätte er aber wohl Kant im Sinne eines Hinübergleitens ins Subjektiv-psychologische deuten dürfen. Das allerdings ist ja begreiflich. Denn die im Uebrigen leider recht zahlreichen Psychologismen Kants gerade in Sachen der Mathematik legen eine solche Deutung nahe und lassen auf den ersten Blick Hönigswalds Kritik als berechtigt erscheinen. Allein es ist doch zu bedenken, dass in der Geschichte der Mathematik seit Descartes das Bewusstsein der Verbindung von „Freiheit" im logisch-methodischen Sinne und Unabhängigkeit gerade von der „Willkür" im subjektiv-psychologischen Sinne schon zu lebendig war, um den kritischen Kern in Kants „Willkür"-Bedeutung zu übersehen. Bereits Descartes' eigene Worte über die mathematischen Wahrheiten, dass sie zwar „ad arbitrium cogitantur", dennoch „nec a me dependent" sind für dieses Problem klassisch. „Willkür" bei Kant und „ad arbitrium" bei Descartes steht nicht im Gegensatz zu objektiv, sondern drückt dieses aus. Bei Descartes liegt das in dem „nec a me dependent", bei Kant in der Entgegensetzung zur Rezeptivität. Es bestimmt im Sinne der „Spontaneität" (im Sinne der „Freiheit" bei G. Cantor) das mathematische Objekt durch Gegensatz zur Rezeptivität, die auf das empirische Objekt weist. Dass aber alle systematischen gegen die psychologische Willkürtheorie und ihre Schein-Argumente der „Brauchbarkeit" und „Konvention" von Hönigswald erbrachten Gründe zwingend sind, verkenne ich nicht; ich erkenne es um so freudiger an, als ich dadurch meine eigenen früheren Ausführungen über diese Probleme nur bestätigt gefunden habe. Mit dem Charakter des Synthetischen ist auch

schon dem Widerspruchsgesetze seine Stellung in der Mathematik bestimmt und umgekehrt durch diese wiederum jenes von neuem in volles Licht gerückt. Wie auch ich das getan habe, illustriert Hönigswald das mit den treffenden Sätzen Couturats: „Der Widerspruch ist ein rein negatives Kriterium der Existenz: er ist das Kriterium der Nicht-Existenz. Nicht das Fehlen eines Widerspruchs ist es, was die Existenz eines Begriffes beweist, sondern umgekehrt ist es die Existenz eines Begriffes, die seine Widerspruchslosigkeit verbürgt." (Diese Worte zeigen ja unmittelbar, dass „Existenz" in logisch-begrifflichem Sinne gemeint ist.) Gerade darum setzt diese selbst schon, wie nach Leibniz, worauf etwas mehr zu achten wäre, um zwischen Leibniz und Kant da keine Gegensätze zu sehen, wo in Wahrheit keine sind, alle Analysis, die Synthesis voraus. Widerspruchslosigkeit hat nur Sinn in Beziehung auf eine Mehrheit synthetischer Glieder und hinsichtlich des Gesamtbestandes der Erkenntnis in Beziehung auf eine Mehrheit der Prinzipien der Synthesis. Und hinsichtlich des mathematischen Objektes hat das Widerspruchsgesetz keine höhere Bedeutung, als hinsichtlich des empirischen Objektes.

Von hier aus nun lässt sich auch dem Problem der „reinen Anschauung" Rechnung tragen, ohne, wie mathematischerseits so oft gefürchtet wird, mit diesem Begriffe dem Empirismus widerspruchsvolle Koncessionen zu machen. Er bezeichnet nichts anderes, als die Bedingung „jener spezifischen, sowohl vom Prinzip des Widerspruchs, wie von den synthetischen Grundsätzen der Erfahrung unterschiedenen Synthesis, wie sie als positive Bedingung mathematischer Urteile erkannt war". Er ist also positive Bedingung des mathematischen Gegenstandes in seiner konkreten Allgemeinheit. So würde ich lieber sagen, anstatt mit Hönigswald, der übrigens vor der „konkreten Allgemeinheit" ganz und gar nicht mehr die vom Positivismus her unserer Zeit noch im weiten Umfange gebliebene Gespensterfurcht teilt, von seiner individuellen Bestimmtheit in ihrer unlösbaren Verbindung mit allgemeiner Gütigkeit zu sprechen. Indes, das ist eine rein terminologische Frage, die ich nur berühre, weil der Ausdruck „individueller Bestimmtheit" leicht im empirischen Sinn missverstanden werden könnte, ein Missverständnis, das für die Philosophie der Mathematik peinlicher ist, als wenn die „konkrete Allgemeinheit" das Missverständnis dogmatischen Hegelianisierens nahelegt. Der Sachverhalt als solcher ist freilich für den mathematisch und zugleich transzendentalphilosophisch Orientierten jetzt klar und einsichtig genug. Eben in der „reinen Anschauung" wird die Beziehung des mathematischen Objekts auf seinen Begriff und seine Definition dargestellt. Das scheint mir nun systematisch durchaus richtig. Unter historischen Gesichtspunkten scheint mir darum zwar nicht schon der Kantische Idealismus von „jenem Erdenrest von Sensualismus", der ihm nach Wellstein anhaftet, befreit, immerhin aber befreibar. Dass Wellsteins Urteil historisch zurecht besteht und Kant trifft, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen. Der sensualistische Einschlag hat gerade für das Problem der Mathematik das Transzendentale in der transzendentalen Aesthetik nach der Seite des Psychologischen verfälscht. Und ohne die Mittel der transzendentalen Logik hätte auch Hönigswald den rechtmässigen Geltungsanspruch und Sinn der „reinen Anschauung" nicht derart herausarbeiten können, dass wirklich alle von mathematischer Seite beanstandeten Zugeständnisse an den Empirismus und Sensualismus radikal abgeschnitten werden und die „reine Anschauung" an den Problemen einer „reinen Beziehungslehre" (Hilbert, Wellstein) ihre Vertiefung erfahren kann.

In diesem Zusammenhange sind die Auseinandersetzungen Hönigswalds mit der „Marburger Schule" von besonderem Interesse. Ohne nun auf alle deren Einzelheiten einzugehen, möchte ich doch wenigstens soviel prinzipiell bemerken: Gewiss ist Hönigswald zuzugeben, dass eine restlose Ableitung mathematischer Begriffe aus der „blossen Form der urteilsmässigen Beziehung" nicht geleistet werden kann. Nicht aber ist zuzugeben, dass der Zahlbegriff nicht vom „reinen Denken" aus begründet werden

kann. Weiter ist zuzugeben, dass von der „allgemeinen Denkbeziehung“ aus die „reine Anschauung“ nicht beseitigt werden kann. Wohl aber kann sie darauf, das eben ist ja selbst ihre Beziehung zur „reinen Beziehungslehre“, begründet werden. Um hier das prinzipiell entscheidende Moment zu gewinnen, ist von vornherein zu betonen, dass „reines Denken“ und „reine Denkbeziehung“ überhaupt nie „blosse Form“ ist. Sind ja gerade Hönigwalds Ausführungen über und wider den Formalismus in Sachen der Mathematik besonders lehrreich. Ebendarum bleibt zwar die „reine Anschauung“ als selbständiges Problem, nicht aber als selbständige definitive Position gewahrt. Denn sie ist, auch nach Hönigswald, Setzung eben des Denkens. Deshalb scheint mir auch Hönigswald, ähnlich wie Rickert in seiner Kritik der Stellung der „Marburger Schule“, zwar die Grenzen der Bedeutung von deren Mathematikauffassung bezeichnet zu haben. Deren positive Bedeutung scheint mir aber nicht ganz zu ihrem Rechte gekommen zu sein. Mit Rücksicht auf sie wären jedenfalls auch innige Verbindungs-, nicht bloss Gegensatz-Beziehungen zu gewinnen gewesen.

Die Abgrenzung des formalen Momentes der Mathematik (formal lediglich den Sinnesanlässen gegenüber, welchen „Formalismus“ allerdings nur ein vorkantischer Dogmatismus noch bestreiten sollte[1]) und ihres materialen Momentes (material dem Widerspruchsgesetze gegenüber durch spezifische Gegenständlichkeit und Inhaltlichkeit), die Begriffe des mathematischen Gegenstandes und der reinen Anschauung eröffnen neue Probleme: Das Problem des Verhältnisses von Mathematik und Natur, das des Zusammenhanges von mathematischer Naturwissenschaft mit der Beziehung zwischen mathematischer Synthesis und dem Widerspruchsgesetze, verdichten sich zu dem der angewandten Mathematik, den Fragen ihrer Abhängigkeit von der reinen, der Anwendbarkeit der Mathematik auf die Natur. Von ihnen aus wird der mathematische Gegenstand als Voraussetzung des empirischen und die Umspannung beider im Objektsgedanken überhaupt erwiesen.

In kritischer Bezugnahme auf die vorher besprochene Rede Knesers wird nun die allgemein gewonnene Position ins Besondere gewendet und hier entfaltet. Hönigswald legt aber gerade sehr ausführlich die logischen Unterschiede in der Bedeutung des „Harmoniegedankens“ mit voller Schärfe dar. Von den eindringenden Untersuchungen Laues aus vermag er unter sorgfältiger Herausarbeitung des auch von mir gelegentlich in Bezug auf die Relativitätstheorie hervorgehobenen Unterschieds der Begriffe der Zeit als solcher einerseits und der Zeitbestimmung andererseits und unter klarer und präziser Darlegung der Zeit als Voraussetzung für alle „Zeitbestimmungen“ und alle „Ortszeiten“ der Relativitätstheorie mit Recht ausschliesslich „Repräsentation“, nicht aber „Konstitution der Erfahrung durch Mathemathik“ zuzuweisen. In den tiefdringenden und zugleich eingehendsten Erörterungen, die das Relativitätsprinzip bisher von transzendentalphilosophischer Seite erfahren hat, wird dargetan, dass die Relativitätstheorie an den Ergebnissen der Transzendentalphilosophie nichts ändert, so umgestaltend sie auf mathematisch-physikalischem Gebiete wirken möchte, und dass sie der Transzendentalphilosophie kein anderes Problem stellt, wie das der mathematischen Naturwissenschaft überhaupt.

---

1) Dass aus der mathematischen „Form“ in diesem Sinne der empirische „Inhalt“ nicht abgeleitet werden kann und auch das mathematische Reihenprinzip immer nur die Reihenstellen, nicht aber die Stellenbesetzungen zu bilden erlaubt, hat der Verfasser in seiner in Bd. XVII, S. 28—84 der KSt. erschienenen Abhandlung „Zur Wissenschafts-Theorie und -Systematik“ eingehend begründet. Es mag hier aber noch hervorgehoben werden, dass man die relative Selbständigkeit des empirischen „Inhalts“ im Verhältnis zur mathematischen „Form“ mit Hönigswald einräumen kann, ohne einem einseitigen Mathematizismus in der Logik zugeben zu müssen, dass man dadurch dem Mystizismus und Irrationalismus einer halb pragmatistischen, halb positivistischen Erlebnisphilosophie verfalle.

Ihre spezielle positive Bedeutung für die Wissenschaftstheorie liegt darin, dass sie ein „neuer, obschon nur unmittelbarer Beweis für den synthetischen Charakter mathematischer Erkenntnis“, ein Beweis dafür ist, das Mathematik Erkenntnis der Natur begründet, weil sie syntetisch ist. Von spezielleren Fragestellungen aus hat so die durch Klarheit, Scharfsinn und Gründlichkeit ausgezeichnete Arbeit auf die prinzipielle Stellung der Transzendentalphilosophie allseitig hingedrängt und sie unter neuen Gesichtspunkten befestigt und bewährt.

Jena. Bruno Bauch.

Dingler, Hugo, Dr., Privatdozent an der Universität München. Die Grundlagen der angewandten Geometrie. Eine Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Theorie und Erfahrung in den exakten Wissenschaften. Leipzig 1911. Akad. Verlagsgesellschaft. (VIII u. 160 S.)

H. Dinglers Schrift weist in denselben Problemzusammenhang wie die zuvor besprochenen Arbeiten von Kneser und Hönigswald. Und doch ist die spezielle Aufgabe, die sich der Verfasser stellt, eine durchaus andere und eigenartige. Er bewegt sich nicht auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie im engeren Sinne, sondern innerhalb der Sphäre der Methodologie. Das muss von vornherein scharf ins Auge gefasst werden, wenn man seiner Arbeit gerecht werden will. Sonst könnte seine Absicht leicht missverstanden werden. Zwar betont auch er so sehr die Geltung der mathematischen Gesetze für die Wirklichkeit, dass er mit Recht von ihrer absoluten Geltung spricht. Aber unter methodologischen Gesichtspunkten wendet er sein Augenmerk besonders der Herausarbeitung und Aufstellung der Gesetze zu Es ist nun aber durchaus wiederum im Sinne des Verfassers, scharf zwischen den Gesetzen als solchen und der Aufstellung und Herausarbeitung der Gesetze durch die konkrete Forschung zu unterscheiden. Ja, auf diese Unterscheidung kommt alles an, um für die Beurteilung des Werkes den richtigen Gesichtspunkt zu gewinnen. Mit anschaulicher Lebendigkeit führt er uns in konkreten Auseinandersetzungen an das Gebiet der lebendigen Forschung speziell der angewandten Geometrie heran, innerhalb deren besonderer Sphäre er die bestimmten Einzelheiten sogar des manuellen Verfahrens in genauer Analyse darlegt. Wenn er hier nun dem Machschen Oekonomieprinzip eine sehr grosse Rolle zuweist und er für Mach sogar eine besondere Vorliebe an den Tag legt, so wäre es doch sehr verfehlt, nun den Verfasser einfach als einen Adepten des Machschen Standpunktes ansehen zu wollen. Seine Unterscheidung zwischen den mathematischen Gesetzen als solchen und der Herausarbeitung der mathematischen Gesetze in der Wissenschaft, fordert hier auch scharf zwischen der Forschung im logischen Sinne und dem Forschen im psychologischen Sinne zu unterscheiden. Dadurch entgeht er dem mathematischen Empirismus und Psychologismus auch schon innerhalb der Methodologie. Gerade seine konkreten Untersuchungen haben den besonderen Reiz eben im Konkreten scharf zu zeigen, dass trotz der absoluten Geltung der mathematischen Gesetzlichkeit ihre absolute Realisierung durch die Empirie im Unendlichen liegt. Damit wird eine Einsicht, die seit Platon bis in die neuesten Untersuchungen im Gebiete der Philosophie der Mathematik ihre beherrschende Stellung erwiesen hat, von neuem bewährt. Der Verfasser ist also weit davon entfernt, zu meinen, dass mathematische Gesetze experimentell geprüft werden könnten. Vielmehr zeigt er gerade immer von seinen konkreten Untersuchungen aus, dass allein der konkrete Fall an mathematischen apriorischen Gesetzen geprüft werden kann. Für diese Prüfung stellt er sein Prinzip der Genauigkeitsschichten auf. Es mag im Einzelnen speziell den Ausführungen über Geometrie und Natur manches noch unausgeglichen sein und manchmal selbst nicht recht zu den prinzipiellen Positionen des Verfassers stimmen. Aber darüber will ich mit dem Verfasser um so weniger rechten, als er sich dessen so sehr bewusst ist, dass er schon in seinem Vorwort in eigener vielleicht sogar überscharfer Selbstkritik bemerkt, dass

sich sein Resultat „als ein vielfach immer noch recht unbehauener Klotz repräsentiert". Wer mehr auf das Positive und Prinzipielle Wert legt, wird nicht verkennen können, dass die Arbeit, obwohl sie in erster Linie konkreten methodologischen Fragen dienen will, dennoch von diesen her auch der Erkenntnistheorie im Rahmen der allgemeinen Wissenschaftslehre für das Verhältnis von Logik und Wirklichkeit ihre wertvollen Dienste leistet, die gerade wegen der durchgängigen Bezugnahme auf das Konkrete, zu der langjährige mathematische Arbeit den Verfasser in Stand setzt, auch noch ihren besonderen Reiz und ihr besonderes Interesse haben.

Jena. Bruno Bauch.

Nietzsches Werke, Taschenausgabe Bd. XI. Alfred Kröner, Leipzig. (XV u. 433 S.)

Vor sechs Jahren begrüsste ich freudig das Erscheinen der „Taschenausgabe" von Nietzsches Werken (Bd. XII, S. 432 ff.). Allerdings konnte und durfte ich mein Befremden darüber, dass dieser weder „der Fall Wagner" noch „Nietzsche contra Wagner" beigefügt waren, nicht unterdrücken. Der frühere Verleger hatte sie aus Raummangel (die Ausgabe war auf 10 Bände berechnet) weggelassen. Ich beanstandete das. Zu meiner Freude fand ich damit das lebhafteste Verständnis bei der Herausgeberin, Frau Förster-Nietzsche selbst.

Es war damals vom früheren Verleger eine Einzelausgabe des „Falles Wagner" und von „Nietzsche contra Wagner" vorgesehen. Ich schlug nun vor, diese Ausgabe nicht isoliert, sondern als „Art von Ergänzungsausgabe zur Taschenausgabe" erscheinen zu lassen. Dieser Wunsch hat sich mir nun erfüllt. Ja, noch mehr: Es sind nicht allein beide Schriften Nietzsches geradezu als 11. Band der Taschenausgabe erschienen. Es ist auch der inzwischen bereits in der grossen Ausgabe erschienene Ecce homo hinzugekommen. Weiter sind in Uebereinstimmung mit der Anlage der ersten zehn Bände (vergl. dazu meine erwähnte Anzeige) auch hier ungemein wertvolle Nachlasstücke, die in die Gedankenreihe der jetzt veröffentlichten Schriften gehören, hinzugetreten: Kunst und Künstler; Modernität; Aus dem Vorrede-Material). Dazu kommt das Titelregister und das Namenregister zu Band I—XI. Endlich sei noch hervorgehoben, dass Herr Dr. Richard Oehler mit einem fast 40 Seiten umfassenden liebe- und verständnisvollen Vorwort den elften Band eingeleitet hat.

Ich schrieb vor 6 Jahren, mit der Aufnahme der beiden noch ausstehenden Wagner-Schriften in die Taschenausgabe würde dieser „selbst ein Dienst erwiesen, dessen sie durchaus würdig ist". Der vorliegende Band erweist ihr einen noch grösseren, als den von mir damals verlangten Dienst, und auch dessen ist sie wert. Er wird von allen Lesern und Besitzern der Taschenausgabe gewiss mit aufrichtigem Dank und lebhafter Freude aufgenommen werden.

Jena. Bruno Bauch.

Selbstanzeigen.

Bauch, Bruno, Dr., Professor an der Universität Jena. Geschichte der neueren Philosophie bis Kant. (Sammlung Göschen). Zweite, verbesserte Auflage, Berlin und Leipzig 1913. G. J. Göschen'sche Verlagshandlung (179 S.).

Ich habe in einer Selbstanzeige (Bd. XIII., S. 342) schon über die erste Auflage des Büchleins und seinen Zweck, in elementarer aber doch wissenschaftlicher Weise weitere Kreise in die Geschichte der neueren Philosophie

einzuführen und womöglich zu deren eigenem Studium anzuregen, berichtet. Alles, was ich damals noch an Einzelheiten bemerkt habe, gilt auch für die neue Auflage. Von dieser als solcher ist nur noch zu sagen, dass ich kein Kapitel ohne, wenn auch manchmal nur geringfügige, Aenderungen gelassen habe. Manches ist ganz neu hinzugekommen, manches ergänzt, anderes berichtigt und verbessert, ohne dass ich freilich die Grundauffassung hätte preisgeben müssen. Die wichtigsten Ergänzungen und Verbesserungen mögen in den Abschnitten über Descartes, Leibniz, Hume liegen, mit denen in den letzten Jahren mich besonders eingehend zu beschäftigen zugleich auf dem Wege eigener systematischer Arbeiten, die ich zur Zeit vorhabe, lag.

Ich darf mich der Hoffnung hingeben, dass die erste Auflage der Schrift ihren Zweck erreicht hat und die zweite den ihrigen errreichen möge.

Jena. Bruno Bauch.

Liebert, Arthur. Spinoza-Brevier. Zusammengestellt und mit einem Nachwort versehen. Berlin, Reichl & Co. 1912. (190 S.)

Dieses Büchlein entstammt einer mir gegenüber geäusserten Anregung Wilhelm Diltheys, dessen Andenken es auch gewidmet ist. Mit bestimmter methodischer Anordnung versucht es, ein einheitliches und umfassendes Gesamtbild der Philosophie Spinozas sowie des eigentümlichen Lebensgefühls, das den psychologischen Hintergrund dieser Philosophie bildet, zu bieten. Die Zusammenstellung gruppiert sich um folgende sechs Punkte: A. Erlebnis und Philosophie. B. Die Erkenntnis (Ihre Wege und ihr Wert). C. Die Lehre von Gott oder der Natur (Metaphysik-Naturphilosophie). D. Die Lehre vom Menschen (1. Psychologie und Anthropologie; 2. Ethik; 3. Lebensphilosophie). E. Recht und Staat. F. Religion. Hoffentlich ist diese Disposition nicht ganz unangemessen gegenüber der gewaltigen Architektonik und Systematik, in der Spinozas konstruktive Fähigkeit zum Ausdruck kommt.

Das „Nachwort" soll die Struktur der Weltanschauung Spinozas und den Typus, zu dem diese Weltanschauung gehört, beleuchten. Es versucht sodann die psychologische Voraussetzung und Grundlage klarzustellen für jenen erstaunlich tiefen und breiten Einfluss, den die Philosophie Spinozas als System einer Weltanschauung und Lebensführung auf die Entwicklung der sittlich-religiösen Bildung hat ausüben können. Es zeigt den ungelösten und unlösbaren Kampf zwischen den aus einer mystischen Frömmigkeit hervorgehenden irrationalen Tendenzen, die dahin zielen, in das Weltgeheimnis gefühlsmässig sich zu versenken, und dem Bestreben, das intuitiv Erschaute rational zu packen und intellektuell zu bewältigen. Die Kraft der gedanklichen Konzeption, die Begabung zu begrifflicher Klarheit erscheinen mir, so ausserordentlich sie bei Spinoza auch sein mögen, doch hinter der Gewalt und Grösse des metaphysischen Erlebnisses, in welchem er der notwendigen Einheit und der einheitlichen Notwendigkeit alles Seienden gewiss wird, sowie hinter dem religiösen Schwung seines Denkens zurückzustehen. Hinzugefügt ist eine Verifikationstabelle, die genau angibt, wo die einzelnen Stellen in den Originalwerken zu finden sind.

Berlin. Arthur Liebert.

Buchenau, Artur. Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. (Wissen und Forschen. Band I.) Leipzig. Felix Meiner. 1913. (125 S.)

Die Schrift beabsichtigt, in die Gedankengänge der Kantischen „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" einzuführen und zugleich als erste Einleitung in die Probleme der kritischen Ethik zu dienen. Es handelt sich nicht um eine bloss philosophie-geschichtliche Darstellung, sondern um einen, wenn auch bescheidenen Versuch, dem Leser bei seinem systematischen Nachdenken zu helfen und ihn einige Schritte weiterzuführen. Der philosophische Standpunkt des Verfassers ist im wesentlichen derjenige der sog. „Marburger Schule". Was die Kant-Literatur betrifft, so konnte sie bei der durch den Zweck des Buches gebotenen Kürze nur ausnahmsweise direkt herangezogen werden, doch hat der Verfasser versucht, durch seine Darstellung eine Reihe weitverbreiteter Missverständnisse in der Interpretation der Kantischen Ethik zu beseitigen.

Berlin. Artur Buchenau.

Benary, Wilhelm. Der Sport als Individual- und Sozialerscheinung. Berlin 1913 Verlag Dr. Wedekind & Co. (128 S.)

Der Sport, dessen Ausbreitung auf dem europäischen Kontinent in den letzten Jahren so ungemein grosse Fortschritte gemacht hat, ist als ein für Kultur und Zivilisation in fördernder oder hemmender Weise wichtiger Faktor häufig kritisiert worden. Dem Leser der Zeitschriften- und Zeitungsartikel, in welchen derartige positive oder negative Wertungen meist sehr schroff vorgenommen werden, fällt jedoch sogleich auf, dass dieser Diskussion noch jede philosophisch kritische Fundamentierung fehlt. Obgleich allgemein die Wichtigkeit des Sports für die Entwicklung unseres Gesellschaftslebens anerkannt wird, mangelt es doch durchaus an Klarheit über die theoretischen Grundlagen, auf welchen sich erst eine Verständigung in den Fragen der Sporterscheinungen ermöglichen lässt. Vor allem ist eine eindeutige Bestimmung des Sportbegriffes nicht vorhanden, sondern diese wird meist durch dilettantische Zusammenstellung von Merkmalen einer besonderen sportlichen Tätigkeit umgangen.

Aus dieser Lage hat sich die Problemstellung der vorliegenden Arbeit ergeben. Sie sieht ihre Aufgabe zunächst in der Deduktion der Grundbegriffe für die Theorie des Sports, eine Aufgabe, für welche die Gedankengänge der Kunst- und der Spieltheorie von besonderer Bedeutung waren. Aus den gefundenen Bestimmungen die Konsequenzen zu ziehen und damit das System der den Sport beherrschenden Gesetzlichkeiten zu entwickeln bildet den zweiten Teil der Aufgabe.

Aus sachlichen Gründen ist die Untersuchung daher verknüpft mit den Gedankengängen der „Kritik der Urteilskraft" und der „Briefe über ästhetische Erziehung", andererseits mit den Unterscheidungen, welche in den spieltheoretischen Arbeiten von Karl Groos gemacht worden sind. Empirisch psychologische Gesichtspunkte sind, dem begrifflichen Charakter der Arbeit gemäss, stark in den Hintergrund getreten. Eine systematische Bearbeitung dieser Fragen, welche für das Verständnis der verschiedenartigen sportlichen Betätigungen durchaus wünschenswert ist, muss als weitere Aufgabe einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben.

Erfurt. Dr. Wilhelm Benary.

Hasse, Heinrich. Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen. Ein historisch-kritischer Versuch. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1913. (IX u. 217 S.)

Der Versuch, Schopenhauers Erkenntnislehre als Ganzes unter systematischen Gesichtspunkten zum Gegenstand einer selbständigen Behandlung zu machen, ist bisher nicht unternommen worden. Wo nicht ausschliesslich historisch-psychologisches Interesse die Forschung leitete, wurden zumeist nur Teilgebiete dieser Lehre in Betracht gezogen, ohne dass die Frage nach dem Einklang oder Zwiespalt des Ganzen sich ernstlich erhob, um eine wissenschaftlich genügende Antwort zu erhalten. Je stärker aber die Ansicht wieder sich befestigt, dass in dem Werke dieses Denkers nicht die Leistung eines „Epigonen" zu erblicken ist, noch dass das Zugeständnis formaler Lobsprüche über den „glänzenden Schriftsteller" geeignet ist, den Wert jener Leistung zu verschleiern, desto entschiedener stellt sich auch Schopenhauers System wieder in seiner selbständigen Bedeutung dar.

Von solchen Voraussetzungen ausgehend sucht die vorliegende Schrift in der Erkenntnislehre Schopenhauers die systematischen Wurzeln seiner Weltanschauung zu beleuchten. Indem sie den Begriff der Erkenntnis so weit fasst wie möglich, betrachtet sie gewissermassen Schopenhauers gesamte Philosophie unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt. Denn die Theorie der Erkenntnis ist bei Schopenhauer nur scheinbar ein mit der Theorie des Satzes vom Grunde abschliessender und abgeschlossener Bezirk. In Wahrheit spielt sie in der Metaphysik der Natur, wie in der Metaphysik der Kunst und der Moral eine geradezu grundlegende Rolle.

Das Eigentümliche in der Begründung der Schopenhauerschen Gedankenwelt liegt in der bewussten Synthese von rationalem Agnostizismus, welcher die wissenschaftliche Erkenntnis auf die in der Vorstellung gegebene Erfahrung

beschränkt und Anerkennung irrationaler, den Schranken dieser Lehre zum Trotz bestehender, metaphysisch aufschlussreicher, aber nicht minder allgemeingültiger Erkenntnismöglichkeiten. So entsteht ein Erkenntnissystem des Rationalen und Irrationalen. Die Fragen nach der Harmonie oder Diskrepanz beider Richtungen, die nach der Möglichkeit der Harmonie oder der Notwendigkeit der Diskrepanz sind Probleme, welche sich unmittelbar daraus ergeben. Ihre Lösungen bei Schopenhauer hat diese Untersuchung darzustellen und zu prüfen. Statt in der unfruchtbaren Würde historischer Neutralität zu verharren, sucht sie durch kritische Stellungnahme die Gedanken Schopenhauers zu beleben, ohne doch den Bereich dieser Gedanken damit prinzipiell zu verlassen. Auf solche Weise glaubt sie dem Werke des Denkers und zugleich der philosophischen Gegenwart am fruchtbarsten zu dienen.

Da das Ziel dieser Schrift ein philosophisches ist, so hatten sich die historischen Interessen den systematischen grundsätzlich unterzuordnen. Dennoch konnte die geschichtliche Betrachtungsweise für manche Entscheidungen den Boden ebnen und zu Hülfsdiensten für einzelne Punkte herangezogen werden, welche der Aufklärung besonders bedürftig schienen.

Daneben aber entdeckt eine vertiefte Untersuchung Schopenhauers gerade in der Erkenntnislehre des Denkers die überzeitliche Bedeutung und den typischen Gehalt. Als systematische Verbindung eines rationalen Agnostizismus mit einer Theorie metaphysischer Erkenntnis irrationaler Natur bedeutet Schopenhauers Lehre eine klassische Repräsentation jener die Jahrhunderte durchwaltenden typischen Form von Weltanschauung, welche dualistisch auf zwei irgendwie verschiedengearteten Grundrichtungen des Erkennens sich erbaut. Als System einer solchen Verbindung aber drückt sie zugleich die monistische Tendenz aus, den Zwiespalt dieses Dualismus zu überwinden. Auch die kritische Erörterung solcher Gedanken erhebt damit unvermeidlich den Anspruch einer den individuellen Fall überragenden, zeitlich nicht gebundenen Bedeutung.

Von besonderem Gewicht für das Ganze der vorliegenden Untersuchung ist die Verarbeitung der jüngst erschienenen philosophischen Vorlesungen Schopenhauers geworden, da gerade aus ihnen für die Lehre des Philosophen in historischer wie systematischer Hinsicht manche neuen Einsichten zu schöpfen, manche neuen Gesichtspunkte zu gewinnen waren. Die wissenschaftlich beachtenswerte Literatur hat eine umfassende Berücksichtigung gefunden.

Obercassel bei Bonn. H. Hasse.

Eibl, Hans, Dr. Metaphysik und Geschichte. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Geschichtsphilosophie. 1. Band. Wien u. Leipzig, Verlag H. Heller, 1913. (258 S.)

Dieses Werk versucht darzustellen, wie metaphysische Spekulationen auf die Auffassung der Geschichte eingewirkt haben; sein Ziel, mit dem der zweite Band abschliessen soll, ist die christliche Geschichtsphilosophie in Augustins Büchern vom Gottesstaate; der vorliegende erste Band reicht bis vor den Eintritt der alexandrinischen Religionsphilosophie. Aus der Menge der Probleme sind folgende herausgegriffen: die Frage nach dem Sinn der Welt überhaupt; die verschiedenen Auffassungen vom kosmischen und historischen Prozess, ob Dekadenz oder Aufstieg, oder beides in ewiger Wiederkehr, oder Konstanz; die Ordnung der Völker und Kulturen nach einem in der Geschichte angenommenen Ziele; endlich das Problem von der Stellung des Menschen, des Individuums und der Gesellschaft, in Kosmos und Geschichte. Die Grundanschauung des Buches ist diese, dass aus der Zahl möglicher Lösungsversuche und Kombinationen nach immanenter Gesetzmäsigkeit sich eben die erhalten, die in das christliche Geschichtsbild einmünden: das Gute als metaphysischer Oberbegriff, das alle Völker umfassende Reich Gottes als Ziel der Geschichte, die historische Auffassung des ganzen Kosmos als eines einmaligen Geschehens unter Ablehnung der ewigen Wiederkehr, die Behauptung der Seele als eines freien und unsterblichen Wesens gegenüber dem alles wieder verschlingenden Naturprozess. Das dieser Auswahl zu Grunde liegende Motiv ist der Wille zur Selbstbehauptung, Lebenserhöhung, Er-

lösung. Der feste Zusammenschluss dieser Gedanken rechtfertigt die Auswahl der Probleme. — Der Inhalt des ersten Bandes ist kurz dieser: Das Lebendigste an der ägyptischen Religion ist die Hoffnung auf Erlösung der unsterblichen Seele, das Bedeutende der babylonischen Weisheit die noch in unbeholfener Form erscheinende Idee einer kosmischen Notwendigkeit. Erlösung und Notwendigkeit: mit diesem Motiv beginnt die antike Kultur, in dieses klingt sie aus. Die prophetische Religion der Juden ist in eminentem Sinn Geschichtsphilosophie: Gottes Erkenntnis als Ziel der Geschichte, Unglück als Strafe für die Sünde, ein Reich Gottes über allen Völkern am Ende der Tage. Die Stimmung geht aus der universalistischen in eine nationalistische über; es schwankt die Bewertung der äusseren Kultur; es verschiebt sich das Problem der Theodizee aus der Geschichte der Völker in das Schicksal der einzelnen Seele und am Ende steht der Glaube an individuelle Unsterblichkeit. Bei Homer finden sich schon Ansätze zu einer universalistischen Auffassung in der freundlichen Beurteilung mythischer Fremdvölker. Hesiod, der erste Geschichtsphilosoph der Griechen, bringt bereits alle Schemata für den historischen Prozess, die in späterer Zeit, namentlich im Hellenismus, ausführlich varriiert werden. Die orphische Mythologie scheint das erste System einer Philosophie der Offenbarung zu enthalten und so eine Vorläuferin der gnostischen Systeme zu sein. In Theologie und Philosophie dringt das sittliche Postulat allmählich durch — die attische Trägödie lässt uns den Kampf um die Gottheit ergreifend miterleben — aber eine entschiedene Behauptung wagt erst die attische Philosophie. In ihr ist der Idealismus kombiniert mit der Lehre der ewigen Wiederkehr, die auf Kosmologie und Geschichte in mehr mythischer Form von Platon, in mehr begrifflicher von Aristoteles angewendet wird. In hellenistischer Zeit siegt zwar im Gegensatz zur attischen Kultur der Universalismus; allein es fehlt doch eine dem entsprechende konsequente Geschichtsphilosophie, es fehlt vor allem die Anerkennung des stärksten aussergriechischen Geisteszentrums, der jüdischen Religion. Die stoische Metaphysik nimmt zum Postulat noch die Bejahung der Notwendigkeit hinzu. Aber die darin liegende Amphibolie bricht bei veränderter Lebensstimmung wieder hervor, platonischer Dualismus, der Glaube an einen sittlichen Weltgott, Sehnsucht nach Freiheit und Unsterblichkeit werden wieder mächtig: alles Voraussetzungen für das Aufkommen neuer, religiöser Geschichtsphilosophien mit einem historischen, nicht mythischen Erlöser als lebendigem Zentrum.

Mitrowitz in Böhmen. Dr. Hans Eibl.

Bergmann, Hugo. Das Unendliche und die Zahl. Halle a. S. Max Niemeyer 1913. 8⁰. (VII u. 88 S.)

Das Problem des Unendlichen gehört zu den immer wiederkehrenden Fragen der Philosophie. In den letzten Jahrzehnten schien es, als wäre es der Mathematik gelungen, den Begriff, von allen Widersprüchen befreit, zu einem ihrer legitimen Begriffe zu machen; das Rechnen mit dem Unendlichen schien der durch G. Cantor begründeten Mengenlehre fast nicht mehr Schwierigkeiten zu bereiten, als das Rechnen mit dem Endlichen und die unendlichen Zahlen schienen ebenso gültige Begriffe zu sein, wie die endlichen.

Meine Untersuchung bestreitet die Zulässigkeit des Begriffs „unendliche Zahl". Wohl ist der Begriff des Unendlichen selbst frei von Widersprüchen — einige der bestechendsten Argumente gegen das Unendliche versuchte ich zu widerlegen — aber widerspruchsvoll ist es, das Unendliche als Zahl zu betrachten, wie es die moderne Mengenlehre tut. Eine eindeutige Zuordnung zwischen einer zu zählenden unendlichen Menge und den unendlichen Zahlen ist nicht herzustellen, mit unendlichen Zahlen liesse sich nichts abzählen. Wenn dennoch die Mengenlehre von unendlichen Zahlen spricht, so ist ihr dies nur möglich, weil sie den Begriff der Zahl verändert. Die hier übliche Definition der Zahl durch die Aequivalenz gleichzahliger Mengen wird dem Sinne des Zahlbegriffs nicht gerecht und verstösst gegen die Reinheit der mathematischen Methode, indem sie, statt von der Zahl zur Menge herabzusteigen, vielmehr von der empirischen Menge erst zur Zahl gelangen will. Verschiedene Mengen gleicher Zahl sind hier der Ausgangspunkt, aber solche gibt es wohl in der

Erfahrung, aber nicht für die Arithmetik, die jene Erfahrung erst begründen soll und daher nur die eine Zahlenreihe kennt. Auch die Ordnungstypen Cantors sind, wie des nähern gezeigt wird, nicht mit den Ordnungszahlen begrifflich identisch. Das Auseinanderfallen von Mächtigkeit und Ordnungstypus in den Cantorschen Untersuchungen zeigt, dass man es hier nicht mit Kardinal- und Ordinalzahlen zu tun hat

Meine Kritik der Mengenlehre, die sich nicht auf die mathematischen Resultate, sondern auf ihre logische Deutung bezieht, erhält eine willkommene Unterstützung durch historische Bemerkungen — für Bolzano z. B. waren Mächtigkeit und Zahl durchaus verschiedene Begriffe — und durch Vergleich der Mengenlehre mit andern mathematischen Disziplinen. Der Widerspruch, der zwischen Mengenlehre und der Theorie der geometrischen Wahrscheinlichkeit bezüglich der Behandlung des Unendlichen besteht, ist bisher selten bemerkt worden.

Das Resultat ist: es gibt keine unendlichen Zahlen; aber es gibt unendliche Grössen, d. h. Grössen, die zwar in sich d. h. bezüglich der zugehörigen Einheit endlich, aber durch eine andere Grösse nicht quantitativ ausdrückbar, im Verhältnis zu dieser unendlich sind, z. B. jeder geradlinige Winkel bezüglich eines krummlinigen. Die archimedische Annahme — wenn $A < B$, so gibt es ein n, sodass $n. A > B$ ist — die für die Zahlen axiomatisch gilt, kann bei Grössensystemen ungiltig werden. Wir haben also einen zweifachen Sinn des Unendlichen: Unendlichkeit einer Grösse bezüglich einer andern — relative Unendlichkeit — und die absolute Unendlichkeit der Zahlenreihe, die sich auf Raum und Zeit überträgt. Von hier aus fällt auch Licht auf das sogenannte Burali-Forti'sche Paradoxon der Mengenlehre.

Den Abschluß der Untersuchung bildet eine Erörterung des Kontinuumproblems. Die Mengenlehre hat sich wiederum an der alten Aufgabe der compositio continui versucht, doch ohne Erfolg. Die Stetigkeit läßt sich nicht durch einzelne Setzungen gewinnen, sondern geht, als die Allheit möglicher Setzungen jeder einzelnen Setzungsart voran. Wir müssen die stetige Mannigfaltigkeit schon haben, ehe wir eine Folge in sie hineinsetzen und untersuchen, ob diese bestimmte Folge stetig ist, also die Allheit möglicher Setzungen erfüllt. Die Stetigkeit ist also nicht innere Eigenschaft einer Reihe, sondern eine relative Eigenschaft, bezüglich nämlich auf eine als stetig schon vorausgesetzte Mannigfaltigkeit; diese selbst aber kann in ihrer Stetigkeit nicht wieder als Reihe von Setzungen begriffen werden. Die von Cantor gegebene ordinale Theorie des Kontinuums muss also abgelehnt werden.

Prag. Hugo Bergmann.

Kroner, R., Dr. Privatdozent an der Universität Freiburg i. B. Zweck und Gesetz in der Biologie. Eine logische Untersuchung. Tübingen 1913. J. C. B. Mohr (P. Siebeck)

Die Schrift beschäftigt sich mit den logischen Grundlagen der Biologie. Durch die Darstellung und Kritik der naiv dogmatischen Versuche, das Problem der organischen Zweckmässigkeit und ihrer Vereinbarkeit mit der zweckindifferenten Naturgesetzlichkeit zu lösen (Mechanismus, Vitalismus, Biologismus) dringt sie zur erkenntnistheoretischen Fragestellung vor. Sie zeigt, dass in der Artbegrifflichkeit ein spezifisch biologisches Erkenntnismittel gegeben ist, das für die Empirie einen unersetzlichen Wert besitzt, auch dann, wenn man die metaphysische Realität und Substantialität des Artbegriffes im Sinne der Aristotelischen Zweckursache aufgibt. Sie untersucht auf Grund der so gewonnenen Einsicht das Verhältnis des Artbegriffes zum Naturgesetze und erörtert im Anschluss daran die logische Bedeutung der Deszendenztheorie, sowie das Problem der Urzeugung. Das Wesen der biologischen Teleologie sieht sie weder in einer blossen Umkehrung der Kausalbetrachtung, noch gründet sie es auf die Beziehung des körperlichen Organismus zum psychischen Trieb- oder Willensleben, sondern sie stützt es auf das Wesen der Organismusganzheit und ihres Verhältnisses zu den organisierten Teilen. Zwar vermag die Zweckbetrachtung dies Wesen nicht adäquat zu erfassen, vielmehr zersetzen sich die Begriffe Zweck und Mittel dialektisch, sobald ihnen diese Aufgabe gestellt wird; dennoch

gebührt ihr der Rang eines legitimen Erkenntnisprinzips, ohne welches die Empirie dem organischen Leben völlig hilflos gegenüber stünde.

Freiburg i. B. Richard Kroner.

Dingler, Hugo. Die Grundlagen der Naturphilosophie. Leipzig 1913. Verlag Unesma G. m. b. H. (X. u. 262 S.).

Das vorliegende Buch ist ein Versuch, die logischen Begriffe und Begriffsbildungen, wie sie die moderne Mathematik in neuerer Zeit insbesondere entwickelt hat, nutzbar zu machen zur Behandlung von erkenntnistheoretischen Fragen. Wie das schon die Arbeiten von Cohen, Husserl, Natorp u. a. zeigen, ist auch hier die Logik in einem allgemeinsten Sinne das ausschlaggebende Moment für viele Fragen der Erkenntnistheorie.

Zunächst ist es die wichtige Frage der Begriffsbildung, welche eine eingehende Behandlung erfährt, wobei die Methoden der modernen Philosophie ihre eingehende Würdigung erfahren, und in Beziehung gesetzt werden zu den Methoden der Begriffsbildungen, wie sie die exakten Wissenschaften bei näherem Zusehen erkennen lassen Aus den Ueberlegungen bezüglich der Theorie der exakten Wissenschaften, wie sie in letzter Zeit von einer grösseren Reihe von Forschern mit so bedeutendem Erfolge angestellt worden sind — ich erinnere auf philosophischer Seite u. a. an die Namen Bauch, Vaihinger, Husserl, Cornelius, Wundt, von einzelwissenschaftlicher Seite an die Namen Ernst Mach, Duhem, F. Klein, D. Hilbert, Poincaré usw. — hat sich insbesondere im Laufe der Zeit die Möglichkeit ergeben, einen Gesamtbegriff aufzustellen, welcher, wie sich in dem vorliegenden Buche zeigt, von ganz besonderer Wichtigkeit ist, zur Beurteilung der Grundfrage der Erkenntnistheorie. Es ist dies der Begriff der Gesamtheit der möglichen theoretischen Wissenschaften von irgendwelchen Gebieten der Wirklichkeit, und zwar diese Gesamtheit nicht betrachtet im momentanen unvollendeten Zustand, sondern, wenn man so sagen darf, betrachtet für das Ende der Zeiten, betrachtet als Ideal in idealer Vollendung, in einem Zustand also, wo dieser Gesamtbegriff alle Gegenstände der äusseren Wirklichkeit theoretisch zu beherrschen in der Lage ist.

Um jedoch diesen Gesamtbegriff, welchen der Verfasser mit dem Namen Urbau belegt, auch mit einiger Berechtigung in ausgedehnter Weise anwenden zu können, ist es notwendig, seine Anwendbarkeit für sämtliche Gebiete der Wirklichkeit nachzuweisen. Dies geschieht, indem der Verfasser zeigt, dass die Art der Behandlung irgend eines beliebigen Gegenstandes der Wirklichkeit nicht so sehr abhängt von der Art des betrachteten Gegenstandes, sondern, dass diese einzig und allein bedingt ist durch die Art, wie wir vermöge der Beschaffenheit unseres geistigen Apparates gezwungen sind, irgend einen Gegenstand, den wir wissenschaftlich untersuchen wollen, überhaupt zu behandeln. Man kann das mit einem populären Worte ausdrücken, indem man sagt, dass es der logischen Mühle, welche unser Geist darstellt, an sich ganz gleichgültig ist, wie ein ihr unterworfener Gegenstand im Detail beschaffen sein mag, sodass sie, gleichgültig wie der Gegenstand im Speziellen beschaffen ist, automatisch das herstellt, was man eine theoretische Wissenschaft von dem Gegenstand zu nennen hat.

Diesen Begriff des theoretischen Urbaues, der mit dem analogen Begriff des historischen Urbaues, wie das ja schon aus den ausgezeichneten Forschungen H. Rickerts hervorgeht, aufs Engste zusammenhängt, erlaubt nun, in ausserordentlich übersichtlicher und klarer Weise von Beziehungen sich Rechenschaft zu geben, welche bisher wegen der äussersten Komplikation der betreffenden Verhältnisse vielfach nur sehr annähernd durchschaut oder klar gelegt werden konnten. Hier gelingt es dem Verfasser durchaus jene grosse Gefahr zu vermeiden, welche schon so häufig philosophischen Systemen ein Moment der Unsicherheit gebracht hat: Die Gefahr des Psychologismus. Von hier aus lässt sich dann mit wenig Worten aufs Klarste beurteilen, welche Stellung die bekannten Theorien bezüglich des Zusammenhangs von Leib und Seele zu einander uud zu der Gesamtheit der exakten Wissenschaften einnehmen, und weiterhin lassen sich die verschiedenen Richtungen und Behandlungsarten der Erkenntnistheorie, wie sie neuerdings in so vielen verschiedenen

Färbungen zu Tage getieten sind, sämtlich in ihrer Berechtigung und ihrem gegenseitigen Verhältnis würdigen und verstehen. Schliesslich aber, und dies möchten wir als einen besonders wichtigen Punkt in Anspruch nehmen, gelingt es mit Hilfe dieser Begriffsbildungen einen tiefen und klaren Einblick zu erhalten in diejenigen Fragen und Verhältnisse, welche die allererste Grundlage jeder Erkenntnistheorie bilden müssen, und die in letzter Zeit insbesondere von der Marburger Schule, von Husserl und den Friesianern zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden sind. Den Schluss des Buches bilden literarische Betrachtungen, welche erkennen lassen, dass die Forschungen Benno Erdmanns schon früh Gedanken zu Tage gefördert haben, welche nunmehr die Grundlage für wissenschafts-theoretische Ueberlegungen bilden müssten und welche zeigen, ein wie starker Strom der modernen Erkenntnistheorie in der Richtung fliesst, welche sich auch in der vorliegenden Untersuchung als diejenige erwiesen hat, welche mit den Verhältnissen bei den exakten Wissenschaften am besten in Einklang steht, und somit neben ihrer eigenen inneren Geschlossenheit die besten Chancen für sich hat, die bei einer Theorie der Erkenntnis überhaupt gewünscht werden können.

München. Hugo Dingler.

Dorner, A. Die Metaphysik des Christentums. (VII u. 665 S.)

Auf die Aufforderung des Verlegers hin habe ich mich entschlossen, das schwere Problem einer Metaphysik des Christentums in Angriff zu nehmen. Im ersten Teile behandle ich die Frage, welche metaphysischen Voraussetzungen das christliche Bewusstsein machen muss. Im zweiten Teil soll die Haltbarkeit dieser metaphysischen Voraussetzungen geprüft werden. Schon der erste Teil bietet aber die grosse Schwierigkeit, dass über das Wesen des Christentums ein einheitliches Urteil noch nicht erzielt ist. Es bestand also die Aufgabe, den Versuch zu machen, das Wesentliche von dem Unwesentlichen im Christentum zu unterscheiden, und zunächst den wesentlichen Charakter des Christentums zu fixieren, und seine metaphysischen Voraussetungen festzustellen. Nachdem dieses geschehen ist, kommt es darauf an, zu untersuchen, wie in den hauptsächlichsten Lehren des Christentums sein Wesen zum Ausdruck gekommen ist, also die metaphysische Grundlage der hauptsächlichen christlichen Dogmen zu untersuchen, die sich selbstverständlich auf die Vorstellungen von Gott, von der Natur im Verhältnis zum Menschen und von dem Geiste, sowie auf die Vereinigung von Geist und Natur in der Geschichte beziehen. Da ist es von ganz besonderer Wichtigkeit, die geschichtlich bestimmten Dogmen, die im Christentum eine grosse Rolle spielen, auf ihren metaphysischen Kern hinzu prüfen. Darüber dürfte wohl schwerlich ein Streit bestehen, dass das Christentum tatsächlich metaphysische Voraussetzungen macht.

Eine andere Frage freilich ist die, ob diese metaphysischen Voraussetzungen auch zu verifizieren sind, und in dieser Beziehung ist eine Einigkeit womöglich noch weniger erzielt, als in der Frage nach dem Wesen des Christentums selbst. Teils befindet sich die Theologie noch immer in einem einseitigen Historizismus und appeliert an eine äussere historische absolute göttliche Offenbarung, teils sucht man der religiösen Probleme Herr zu werden durch einseitige Betonung der psychologischen Seite der Religion. Allein, weder der Historizimus noch der Psychologismus vermögen ein endgültiges Urteil über den Wahrheitsgehalt des Christentums zu fällen, weil sie bei einer bloss empirischen Tatsächlichkeit stehen bleiben. Die Rettung in der Not soll der Pragmatismus bringen. Dieser wenn er konsequent ist, stellt im voluntaristischen Interesse die Frage nach der Wahrheit des Religionsinhaltes gänzlich zurück, und begnügt sich mit dem Satze, dass man die Vorstellungen, welche sich praktisch fruchtbar erweisen, gelten lassen solle, gleichgültig, ob sie wahr seien oder Illusionen.

Um das Recht der Metaphysik des Christentums anzuerkennen muss man also die Frage erörtern, ob es überhaupt eine metaphysische Erkenntnis

geben kann.[1]) Und erst wenn diese Frage bejaht werden kann, handelt es sich darum, die metaphysischen Voraussetzungen des Christentums zu den hauptsächlichsten Versuchen philosophischer Metaphysik in Beziehung zu setzen, und ihre Haltbarkeit zu erweisen.

Das ist die Aufgabe, die der zweite Teil der Metaphysik des Christentums zu erfüllen hat. Zu diesem Zwecke kommt zunächst eine Auseinandersetzung mit den philosophischen metaphysischen Grundrichtungen in Betracht, sodann ein Vergleich mit der philosophischen Metaphysik des Absoluten in den Beweisen für das Dasein Gottes, denn das Christentum hat vor Allem als Religion mit Gott zu tun, und endlich ein Vergleich mit der philosophischen Metaphysik der Welt, soweit auch die christliche Religion eine solche voraussetzt. Es ist hier der einseitige Naturalismus ebenso bedenklich, wie der einseitige Spiritualismus, und in dem Gebiet der Geschichte handelt es sich um das Problem der Vereinbarkeit des absoluten Inhalts des Christentums mit dem Relativismus der Entwickelung. Die Tendenz dieser Schrift geht dahin, die doppelte Wahrheit in jeder Form zu vermeiden, insbesondere die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen, von Erkennen und religiöser Erfahrung, von historischer Kritik und religiöser Gewissheit überhaupt, von religiöser und wissenschaftlicher Gewissheit aufzuzeigen und auf die Bedeutung einer metaphysischen Erkenntnis auch für die Praxis hinzuweisen, sowie Kriterien aufzustellen, nach denen man das Illusionäre in religiösen Vorstellungen von dem Wahrheitsgehalt der Religion unterscheiden kann.

Königsberg i. Pr. A. Dorner.

Schumann, Friedrich Karl, Dr. phil. Religion und Wirklichkeit. Kritische Prolegomena zu einer Religionsphilosophie. Leipzig, Verlag von Quelle u. Meyer, 1913. (152 S.)

In doppelter Hinsicht kann gesagt werden, dass Kant am Anfang aller modernen Religionsphilosophie als der systematischen Wissenschaft von der Religion stehe: einmal, sofern er ihr Bahn gebrochen hat durch die Zerstörung jener alten „Religionsphilosophie“, die ein rationaler Ersatz der bodenständigen Religion sein wollte, zum Anderen sofern er jede als Wissenschaft auftretende Untersuchung an das fruchtbare Bathos der Erfahrung gewiesen hat. Ob jedoch darüber hinaus auch für die Gegenwart die Orientierung der religionsphilosophischen Probleme an Kant fruchtbringend ist, erscheint bei einem Blick auf die heutige Lage der Religionswissenschaft immer zweifelhafter. Während die beschreibende Religionsforschung fast ins Unübersehbare gewachsen ist, scheint in der systematischen Verarbeitung des weitschichtigen Tatsachenmaterials die Entwicklung in einer gewissen Ratlosigkeit zu verharren. Ueber sie versucht die vorliegende Schrift hinauszuführen, indem sie einen neuen Zugang zu dem zentralen Problem der Religionsphilosophie, dem Wirklichkeitsproblem, bietet. Dabei muss sich dann die Frage entscheiden, ob der transzendentale Kritizismus seiner allgemeinsten logischen Struktur nach in der Lage ist, diesem Problem gerecht zu werden. Ich zeige, wie aus dem psychologischen und historischen Tatsachenmaterial der Religion deren Selbstaussagen über die Wirklichkeit ihres Gegenstandes gewonnen werden können und weise nach, dass diesen Selbstaussagen gegenüber — deren zunächst rein tatsächlicher Erlebnischarakter natürlich durchaus gewahrt werden muss — die Alternative „transzendent oder immanent“ immer eine Gewaltsamkeit bedeutet, die den gegebenen Tatbestand verdunkelt und verfälscht. Die Religion verlangt einerseits keinen „transzendenten“ Gegenstand im erkenntnistheoretischen Sinne des Wortes, lässt sich aber andrerseits ebensowenig in sog. „immanente“ Lebenszusammenhänge auflösen. Noch weniger kann natürlich eine Verwischung des Immanenz-Transzendenz-Gegensatzes in Frage kommen, wenn die ganze Orientierung dieses Gegensatzes einmal als falsch erkannt ist. Und doch führt auf

---

[1]) Diese Frage habe ich in meinem menschlichen Erkennen, in meiner philosophischen Ethik, Religionsphilosopie und philosophischen Enzyklopaedie von den verschiedenen Seiten betrachtet.

dieses Gegensatzschema — bald mehr, bald weniger verhüllt — jede kritizistisch-erkenntnistheoretische Behandlung des Religionsproblems. Den Grund dafür sehe ich in dem Rest von Psychologismus, der in jeder kritizistischen Erkenntnistheorie noch enthalten ist. In ausführlicher Auseinandersetzung mit zwei typischen Vertretern kritizistisch orientierter Religionsphilosophie (Paul Natorp und Georg Simmel) zeige ich, dass dank dieser erblichen Belastung vom Psychologismus her der Kritizismus in all' seinen verschiedenen Ausprägungen an das Wirklichkeitsproblem überhaupt, wie insbesondere an die Frage eines Wirklichen als Gegenstandes der Religion nicht heranzureichen vermag und daher über diese Frage weder in bejahendem noch in verneinendem Sinne entscheiden kann, vielmehr an ihr seine wissenschaftliche Katastrophe erlebt. Der kritische Nachweis dieses Sachverhalts öffnet zugleich einen Ausblick auf den Weg, welchen eine wissenschaftliche Religionsphilosophie, die unvoreingenommen nur ihrem Gegenstand gerecht zu werden strebt, zu gehen haben wird Es ist nach alledem klar, dass dieser Weg weder der des Rationalismus noch des Empirismus noch auch der jener oft behaupteten „Ueberwindung" beider im Transzendentalismus sein kann.

Mannheim. Dr. Fr. K. Schumann.

Barthel, Ernst Dr. Elemente der transzendentalen Logik. (Historische Einleitung und erstes Viertel). Dissertation. Strassburg, Du Mont Schauberg 1913 (99 S.)

Der Endzweck dieses Buches, wie jeder Logik, besteht in der Aufstellung einer Methodenlehre, und zwar der kritischen Methodenlehre einheitlicher Metaphysik. Um diese Absicht zu erreichen, ist ein langer Weg notwendig. Für zufällige Denksysteme eine Methode zu finden, gelingt zwar der Willkür; doch bedarf es zur Erfassung der wahren Idee der Wissenschaft vor allem eine gründliche Einsicht in den Bau der zu erkennenden Welt. Den Kern des Buches bildet demgemäss eine ausführliche Kategorienlehre des Denkens und der Natur.

Doch auch die Findung einer Architektonik kann nicht Sache des Anfangs einer Gedankenreihe sein. Zur richtigen Betätigung der erkennenden Kräfte müssen wir ein Wissen von ihrem Wesen, von ihren Grundgesetzen und von den möglichen Fehlern und Mängeln ihrer Betätigung voraussetzen, damit wir nicht aufs Geratewohl dem Schiffbruch entgegengehen. Daher beginnt unsere Logik mit einer „Erkenntnislehre", d. i. einer systematischen und strengen Selbstbesinnung der Erkenntnis auf ihren eigenen Begriff. Diese ist es, welche den sachlichen Teil obiger Dissertation ausmacht. Ihr geht voraus eine längere historische Einleitung über Kant, Fichte, Schelling, Hegel, J. J. Wagner, Herbart. Schopenhauer. Das Buch ist den Freunden der Metaphysik gewidmet.

Am Anfang meiner Erkenntnislehre werden in einer Form, die keinerlei gelehrte Ueberzeugungen zur Voraussetzung macht noch als Voraussetzung anerkennt, einige grundlegenden Prinzipien eingeführt: Polarität, Dissoziation, Funktionsgesetz, transzendentale Wertung und Tetranomie. Nur so viel kann ich hier darüber andeuten: Ich habe dem alten Prinzip der Polarität eine transzendentale Bedeutung verliehen, indem ich es als das Wesen des endlichen Bewusstseins erkannte und es mit dem Begriff einer transzendentalen Wertung identisch setzte. Die Polarität als Ur-teilung (nicht zu verwechseln mit der naturphilosophischen P.) folgt dem sogen. Funktionsgesetz, das den für unsere widerspruchsvolle Welt so eigentümlichen Begriff der Dissoziation im Gegensatz zu ihrer Substanz bestimmt. Es liegt leider im Wesen dieser Dinge, dass ich sie nirgends kürzer klarmachen kann als in der Arbeit selbst. Als letztes Grundprinzip gilt mir die Tetranomie, d. i. ein gesetzmässiger Organismus von vier Begriffen mit charakteristischen Beziehungen, die sich gemäss dem Funktionsgesetz regeln. Ich betrachte sie als „Urzelle alles Denkens" und als Erzeugungsprinzip der Kategoriengruppen.

Raum und Zeit, die ich im Anschluss an Kant als (zwei der) objektive(n) Funktionen des transzendentalen Bewusstseins bestimmen konnte, werden einer Dimensionenanalyse unterworfen (S. u.!) Der Begriff „Sein" wird als transzendentales Wertungsprinzip dem der Existenz konträr entgegengesetzt, und ich

glaube, dass diese Ausführungen (§§ 3 u. 9) nützlich zu lesen wären für viele, deren metaphysisches Unzartgefühl nicht weiss, dass das Wort „Sein“ (das allgemeinste und tiefste, das die Sprache kennt) denn doch nicht mit „Wirklichsein“ oder „Existieren“ in einem fort vermengt werden sollte. Das Prinzip der Qualität möchte ich neben dem der Quantität nachdrücklichst zu seinem theoretischen Rechte bringen helfen. Das Realitätsproblem (von der „Existenz“ der „Aussenwelt“) wird begrifflich behandelt und, soviel ich sehe, dadurch auch gelöst. Denn der Schwerpunkt der Frage liegt bei mir nicht so sehr auf dem Prinzip der Aussenwelt als auf dem der Existenz. Den Gegensatz von absolutem und endlichem Bewusstsein empfehle ich der besonderen Aufmerksamkeit.

Ueber Kant handelt ausführlich der erste Abschnitt der historischen Einleitung. Ich musste hier notgedrungen kritisch über diesen von mir höchst verehrten grossen Philosophen urteilen, da ich die Fesselung rationaler Metaphysik für einen schweren Schaden halte. Dass jedoch die geistigen Beziehungen des Buches zu Kant mannigfaltig und auch positiv sind, dürfte neben einzelnen Stellen des vorliegenden Teiles besonders der zweite Hauptabschnitt des Werkes zeigen, der eine Kategorienlehre des Denkens enthält, welche bei allen Verschiedenheiten die wesentlichen Einflüsse Kants deutlich kundgibt. Als Hauptverdienste Kants betont unsere Einleitung 1. den Schutz vor haltloser Begriffsdialektik und 2. die Ueberwindung des Psychologismus.

Strassburg. Ernst Barthel.

Barthel, Ernst Dr. Die Erde als Totalebene. Hyperbolische Raumtheorie, mit einer Voruntersuchung über die Kegelschnitte. Leipzig 1914. Verlag Otto Hillmann. (Etwa 8 Bogen.)

Der theoretische Anknüpfungspunkt für diese Arbeit liegt in I § 6 der oben angezeigten Logik Es wird daselbst eine Untersuchuug über die drei Dimensionen des Raumes angestellt, in der die individuelle Eigenart der drei Richtungen festgestellt wird. Nun versuchte ich unter Benutzung von Kants Methode der transzendentalen Deduktion die drei ursprünglichsten arithmetischen Synthesen des Verstandes zu finden, deren Eigenheit sich den Dimensionen analogisieren liess. So kam ich auf drei sehr einfache Gleichungen, welche wunderbarerweise in ihrer Gesamtheit alle Kegelschnitte darstellten.

Aus dieser ausserordentlich günstigen Systematik ermöglichte sich eine Wesensanalyse der betreffenden Kurven. Das Hauptresultat ist die Entgegensetzung einer elliptisch-gegenständlichen und einer hyperbolisch-flachen Welt, oder prägnanter gesagt: Ich erkannte, dass wir uns im Irrtum befinden, wenn wir bloss Gegenstände, bloss Elliptisches in der Wirklichkeit anzunehmen gewohnt sind. Neben den Gegenständen gibt es in ihr auch Totalitäten, welche keine Gegenstände sind. (El. d. tr. L. S. 4.)

Die bisherige Lehre über die Gestalt der Erde lautet allgemein ausgedrückt: Die Erde ist ein Gegenstand; die Erde ist ein Ellipsoid.

Demgegenüber vertreten wir durch viele Gründe die andere Lehre: Die Erde ist kein Gegenstand, sondern hyperbolische Totalität; die Erde ist kein Ellipsoid, sondern die Totalebene. Diese ist der gegensätzliche Grenzwert (El. d. tr. L. S. 38 f. S. 47.) eines Ellipsoids. Die Erde ist nicht ein mathematisch beliebiges aus der Schar der unendlich vielen denkbaren Ellipsoide, sondern ein wesentlich bestimmtes Ellipsoid, nämlich das „unendlich“ grosse, welches gar kein Ellipsoid ist, sondern eine Schar von Niveau-Ebenen.

Ueber den Begriff des Unendlichen findet sich eine kritische Ansicht aufgestellt. Er gilt uns nicht als das Endlose, Unvernünftige der schrankenlosen Phantasie und Begierde (Hegels „schlechte Unendlichkeit“), sondern als der qualitativ andersartige Jenseitswert eines auch übersehbaren Prozesses. Wir dürfen nicht glauben, dieses theoretische Fixum ∞ sei seinem Wesen nach das Endlose der Vorstellung, bloss weil eine aller möglichen Reihenentwicklungen, nämlich die Additionsreihe der Phantasie, auf ein solches vernunftloses ∞ hinweist! Die Endlosigkeit ist nichts Wirkliches in der Natur, sondern „Form unserer (praktischen) Vorstellung“, welche das Wesen der Dinge gar nicht betrifft. Aber wir wissen allerdings, dass es nicht unmöglich ist, sich von dieser Form theoretisch völlig zu befreien. (El. d. tr. L. S. 15: Schellings Worte).

Dem Anschauungsraum setzen wir einen Denkraum mit andern, hyperbolischen Gesetzen entgegen. Dieser hat Wirklichkeit in der Natur, weil die Erde, wie nachgewiesen wird, seine Folie ist. Während man bisher die Erde, unsern allgemeinen Wohnort, als Ellipsoid in den biologischen Vorstellungsraum versetzte (!), sind wir der Ansicht, dass die Erde selbst dem objektiven Raum zu Grunde liegt und seine Gesetze impliziert. Theorie des Raumes und Theorie der Erde sind für uns geradezu identisch. Die Kantsche Antinomie zwischen Begrenztheit und Unbegrenztheit des Raumes brauchen wir bloss auf die Vertikaldimension anzuwenden, da die andern Dimensionen das Achsenkreuz der Totalebene ausmachen. Indem wir den Versuch wagen, eine Form instinkthaft-praktischer Vorstellung als Prinzip wissenschaftlichen Gebrauches ausser Ansehen zu bringen (welches wir auch noch bezüglich der Zeit zu unternehmen gedenken), glauben wir einen Schritt über Kant hinauszutun, der dem Inhalt seiner Philosophie nicht ganz ungemäss sein dürfte.

Strassburg. Ernst Barthel.

Raab, Friedrich Dr. Die Philosophie von Richard Avenarius, systematische Darstellung und immanente Kritik. Leipzig, Felix Meiner, 1912. (IV u. 164 S.)

Die Darstellung versucht unter Benutzung der gedruckten und einiger ungedruckten Schriften von Avenarius seine Philosophie als ein relativ einheitliches und konsequentes System aus der Voraussetzung des einzigen Erkenntniszieles des blossen Begreifens abzuleiten, um so für den Empiriokritizismus ein Verständnis seiner inneren Motive und eine Grundlage für eine sachliche Kritik zu gewinnen. Diese untersucht zunächst die Berechtigung der Einschränkung des Erkenntniszieles auf das blosse Begreifen des Gegebenen und entdeckt dabei einen Wiederspruch in der empiriokritischen Ablehnung anderer Erkenntnisziele. Sodann wird die immanente Konsequenz des Systems gegenüber vielen in der Literatur erhobenen Vorwürfen in hohem Masse anerkannt. Schliesslich werden diejenigen Momente der Lehre, die aus dem zwar einseitigen aber berechtigten Bestandteil der Voraussetzung hervorgehen, als wertvoll und richtig hervorgehoben, für die inkonsequenten Abweichungen aber der ungewollte Einfluss des übersehenen weiteren Erkenntniszieles aufgezeigt. — Der Verfasser glaubt, mit dieser Arbeit einen Beitrag zur Kritik der Grundmotive des Positivismus überhaupt geliefert zu haben.

Frankfurt a. M. Dr. F. Raab.

Hasse, Karl Paul, Lic. theol. Nikolaus von Kues. (Die Religion der Klassiker, herausgegeben von Prof. Lic. Gustav Pfannmüller, zweiter Band). (162 S.)

Dem Plan der Sammlung, die religiöse Gedankenwelt der Männer, welche auf den verschiedensten Geistesgebieten Hervorragendes geleistet haben, in ihren eigenen Worten vorzuführen, gliedert sich dieser Band mit der geringen Abweichung ein, dass durch eine knappe historische Einleitung und eine kurze Lebensbeschreibung auf den ersten 68 Seiten dem Laien das Verständnis des ihm sonst fast ganz unzugänglichen Kusaners erleichtert wird. Im Einverständnis mit dem Herrn Herausgeber hielt ich dieses Verfahren für besser, als den Text mit vielen erläuternden Anmerkungen zu belasten. Der Hauptteil bietet einen Ueberblick über das ganze religiöse System des Kardinals, indem die in Betracht kommenden Stellen aus fast allen seinen Werken zusammengetragen wurden. Nebenbei beabsichtigte ich zu zeigen, wie bei diesem Denker sich unter dem Einfluss des Nominalismus schon die dogmatische Reduktion und die Konzentration auf den Heilsglauben anbahnt. Zitiert wird nach der Baseler Ausgabe von 1565. Möge das Büchlein nicht nur religiös interessierten Laien Nutzen bringen, sondern auch wissenschaftlich Arbeitenden, besonders jüngeren, zur Einführung und Anregung dienen! Einige wenige stehen gebliebene Druckfehler werden, da sie den Sinn nicht entstellen, hierbei nicht stören.

Waidmannslust bei Berlin. K. P. Hasse.

Hasse, Karl Paul, Lic. theol. Das Wesen der Persönlichkeit. Eine metaphysisch-ethische Untersuchung. Meerane i. S., E. R. Herzog, 1913. (29 Seiten).

Das vorliegende Schriftchen ist ein Entwurf, welcher mit wenigen Linien die Anschauung des Verfassers skizzieren will, und welchem in absehbarer Zeit die volle Ausführung folgen soll. Das Problem der Persönlichkeit hat man heute mehr nach der Seite der Ethik hinübergeschoben. Hiei ist es in erster Linie der Metaphysik zugesprochen. In allen möglichen populären Broschüren, in Zeitungsartikeln, in Fest- und Lobreden liest und hört man die stereotype Wendung der „festgeschlossenen Persönlichkeit". Für mich ist das Merkmal der Persönlichkeit etwas anderes, nämlich das Alldurchdringen, welches allein in Gott Wirklichkeit ist, im Menschen sich als Streben zur Erweiterung äussert. In diesem Sinne stimme ich Lotze zu, welchem die Persönlichkeit für endliche Wesen ein Ideal und als solches unbedingt nur dem Unendlichen eigen ist. Dies soll jedoch kein Bekenntnis zur Philosophie Lotzes überhaupt sein. Dankbar wäre ich dem freundlichen Leser oder Rezensenten für sachliche Erwiderung, auf welche ich bei der folgenden Auflage eingehen würde.

Waidmannslust b. Berlin. K. P. Hasse.

Nef, W. Wilhelm Wundts Stellung zur Erkenntnistheorie Kants. Berlin, Leonhardt Simion Nf. 1913. (Bibliothek für Philosophie, herausgegeben von L. Stein. 6. Bd. (47 S.).

Als Wundt in seinem „System der Philosophie" mit seiner Erkenntnistheorie an die Oeffentlichkeit trat, geschah es, dass man seine Auffassung als einen „Rückfall in den naiven Realismus und Dogmatismus" auffasste. (Th. Ziegler, Göttinger Gel. Anz. 1890, Nr. 11, S. 448) und auch heute dürften ähnliche Urteile über Wundts Erkenntnistheorie noch da und dort gefällt werden. Wundt sah den Grund dieser schiefen Ansicht hauptsächlich darin, dass er in der Darstellung seines Standpunktes nicht, wie dies in der neueren Erkenntnislehre üblich ist, von Kant ausgegangen ist. Er ging in seiner Betrachtungsweise den Fragen nach, wie sie zunächst die gewöhnliche Erfahrung und dann die Behandlung der Begriffe in der Wissenschaft darbieten, um dann von hier aus zur philosophischen Betrachtungsweise überzuleiten. Wundt glaubte am Besten zu tun, wenn er auf diese Weise möglichst voraussetzungslos verfahre. Er hat deshalb nur gelegentlich, wo sich naheliegende Beziehungen ergaben, auf die verschiedenen philosophischen Theorien und ihr Verhältnis zur allgemeinen Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens hingewiesen. So wurde man denn durch den äussern Gang der Untersuchung verleitet, von naivem Realismus oder Dogmatismus zu sprechen gerade da, wo Wundt glaubte, dass „in Wahrheit die kritische Analyse der Erkenntnisfunktionen nur um einen Schritt weitergeführt war, als Kant sie geführt hatte". (Wundt, Kleine Schriften I 157).

Um dieses Vorurteil gegen die Wundtsche Erkenntnistheorie überwinden zu helfen, hielt ich es für notwendig, auf die Stellung Wundts zu Kant im Zusammenhang hinzuweisen. Meine Arbeit soll zeigen, dass man Wundts Erkenntnistheorie so gut wie irgend eine andere neuere kritische Erkenntnislehre an den Kantischen Ausgangspunkt anknüpfen kann, dass man auch die Wundtsche Lehre zum Teil aus einer Fortbildung der Kantischen Theorie, zum Teil aus einer kritischen Stellungnahme gegen dieselbe entwickeln kann. Wer Wundts Theorie vom Kantischen Ausgangspunkte aus kennen lernt, wird ihr den Wert einer „kritischen" Lehre nicht absprechen.

Ausser Wundts Verhältnis zu Kant versuchte ich in meiner Arbeit auch Wundts allgemeinen erkenntnistheoretischen positiven Standpunkt wenigstens im Gerüst durchblicken zu lassen. Da Wundt nirgends eine Gesamtdarstellung seiner Erkenntnistheorie gegeben hat, so ist für den Leser seiner Arbeiten nicht ganz leicht, die Uebersicht und den Zusammenhang der Wundtschen erkenntnistheoretischen Ansichten zu gewinnen. Im Anschluss an die geläufigen Begriffe der Kantischen Erkenntnislehre, wie Anschauungsformen Raum und Zeit, Verstandesbegriffe (Substanz, Kausalität und Zweck , Erscheinung und Ding an sich muss es aber für jeden an Kant geschulten einfach sein, das Verständnis für die Wundtschen Gedankengänge zu gewinnen. Da nun natürlich

Wundts Verhältnis zu Kant immer im Vordergrund meiner Darstellung bleiben sollte, so konnte ich nur das Gerippe von Wundts eigenen Ansichten geben. Ich betrachte deshalb die Arbeit bloss als eine vorläufige Einführung und Orientierung, der ich gelegentlich eine Gesamtdarstellung von Wundts Erkenntnistheorie hoffe folgen lassen zu können.

St. Gallen. Willi Nef.

Rapaport, Mordché W., Dr. Das religiöse Recht und dessen Charakterisierung als Rechtstheologie. Mit einem Geleitwort von Josef Kohler, Professor in Berlin. Beiheft 12, für die Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Berlin und Leipzig, Dr. Walther Rothschild, 1913. (IX. u. 79 S.)

Das gesamte menschliche Denken geht in letzter Reihe auf drei Gruppen von Gedankenreihen zurück, die man mit Philosophie, Recht und Religion zu bezeichnen pflegt. Die Verschiedenheit der Gruppen besteht dadurch, dass in jeder derselben einzelne Gedankenreihen vorhanden sind, die in dem Bereiche der andern Gruppen nicht restlos aufgehen können und die eben dadurch die Existenz einer besonderen Gruppe erheischen.

Allein neben der Verschiedenheit der Gedankenreihen gibt es auch solche Gedankenreihen, die gleichzeitig innerhalb zweier Gruppen behandelt werden können; so behandelt z. B. die Rechtsphilosophie Grenzgebiete der Philosophie und des Rechtes, die Religionsphilosophie wieder Grenzgebiete zwischen der Philosophie und der Religion: Grenzgebiete, die ganze Gebiete im Kreise der einen und der anderen Gedankengruppe bilden.

Auch zwischen der Religion und dem Rechte muss es ein solches Grenzgebiet geben, ist eine Disziplin vorhanden die dem Bereiche dieser beiden Gedankengruppen angehört: die Rechtstheologie. Allein wissenschaftlich wurde diese Disziplin nur wenig, fast gar nicht bearbeitet, weil sich die Meinung verbreitet hatte, dass dieses eine Diziplin der Theologie ist, deren Behandlung nicht in den Bereich der Wissenschaft hineingehört.

Dieses ist aber keineswegs der Fall. Denn wie gross auch der Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie sein mag, so muss doch vom Standpunkte der Religionsphilosophie, speziell von jener Kants, hervorgehoben werden, dass eine Theologie gewissermassen immer in eine solche Theosophie noch besser in einer Theodicee sich auflösen kann. Denn abstrahiert man von der Theologie den Dogmatismus, so bleibt immer eine Religionsphilosophie zurück, und zwar jene wie sie zur Zeit der Entstehung dieser Religion bei dem Volke, das der Träger dieser betreffenden Religion ist, damals geherrscht habe. Und so gehört diese letzte Behandlung der Ideen der Theologie in den Bereich der Philosophie.

Aber noch mehr; über den Umweg der Theologie kann die Philosophie einen Rückblick konstruieren über etwas, das sie in ihrem eigenen Bereiche nicht zu leisten vermag. Die Schöpfer vollständiger Systeme der Philosophie haben immer es versucht, ihr System in den Bereich aller vorhandenen Wissenschaften einzuführen. In grösstem Ausmasse sehen wir dieses bei Aristoteles, von den jüngeren in grossem Masse bei Kant; hauptsächlich strebten sie vermittels der Rechtsphilosophie ihren Gedanken die Welt der Praxis zu eröffnen, denn diese vermochte durch die Normenwelt des Rechtes dann dem Gedanken des Systemes das Leben der Praxis zu verschaffen.

Aber kein Philosoph ging soweit, um auch Normen zu konstruieren, die die Konsequenzen seines Systemes innerhalb der Lebenspraxis zur Geltung bringen sollten; Keiner. Denn die Jünger änderten immer etwas an dem Systeme des Meisters und diese Aenderung schwächte das System als Basis einer Normenwelt. Nur jene Philosophie, die durch die Religion den Weg in die Theologie genommen hatte, diese hatte keine Abschwächung zu befürchten — der Dogmatismus sorgte für die reine Erhaltung der ursprünglichen Idee, der religionsphilosophischen, also der philosophischen Idee.

In den Religionsnormen besitzen wir daher die Normen auf Basis eines philosophischen Systemes; um aber zu dieser Erkenntnis zu kommen, fehlte es an einem: an der Brücke zwischen dieser Art von Philosophie und dem ent-

sprechenden Rechte, die eben durch die Rechtstheologie geschaffen wird. Während bei der eigentlichen Philosophie die Rechtsphilosophie den Weg zum Rechte bildet, war bei der theologischen Art des Philosophierens der Tatbestand ein anderer: Die Normenwelt war vorhanden, aber es fehlte der Vermittlungsweg; denn die Theologie liess die Normen direkt im Namen des Theos entstehen, ein Modus, der den Philosophen ganz unmöglich dünkte. Allein auch dieses war nur eine Umschreibung, war nur eine Hülle für eine andere Art der Rechtsphilosophie, die entsprechend dem Charakter ihrer Entstehung eben als Rechtstheologie bezeichnet werden muss: allein die Gedankenreihen sind in diesen beiden einander gleich „nur durch die verschiedenen Auffassungen entstehen äussere Aenderungen in den Details". Was in dieser Arbeit ausführlich darzulegen versucht wird.

Stryi. Mordché W. Rapaport.

Lapp, Adolf. Die Wahrheit. Ein erkenntnistheoretischer Versuch, orientiert an Rickert, Husserl und an Vaihingers „Philosophie des Als Ob". Verlag W. Spemann, Stuttgart. (101 S.)

Zwei gegensätzliche Strömungen beherrschen, soweit das historische Gedächtnis reicht, das bewusste, zu klarer, erkenntnismässiger Formulierung drängende Denken ebenso wie den naiven, mehr von Instinkten, als von Ueberlegung und Urteil geleiteten Verstand: Skeptizismus und Dogmatismus, Relativismus und Absolutismus, Realismus und Idealismus oder, als Weltgefühl betrachtet, Pessimismus und Optimismus. Oft prallen diese Gegensätze scharf aufeinander, nicht selten aber auch scheinen sie sich unter dem Willen einer starken Persönlichkeit zu vereinen, und wo etwa ein pessimistisches Weltgefühl als theoretische Ergänzung die skeptische Zerfaserung des Weltbildes erwarten liesse, erhebt sich, gleichsam als Gegengewicht und Ausgleich, ein schon durch seine Geschlossenheit und ruhige Ausgestaltung versöhnendes Dogma. Aber latent, und beim Epigonen schon wieder offenbar werdend, bleibt doch immer der Widerspruch, der mit Platons Lehre von der Ruhe, von den „ewigen, unveränderlichen Ideen" gegenüber dem „*πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*" des Heraklit erstmals — und seitdem fortwirkend — philosophisches Ereignis ward.

Es ist klar, dass ein so fundamentaler Gegensatz in einer so fundamentalen Erkenntnisfrage, wie dem Wahrheitsproblem, unverhüllt zum Ausdruck kommen muss. Gerade hier, wo es sich letzten Endes um nichts anderes als um die radikalste, grundlegende Konsequenz entweder des Relativismus oder des Absolutismus handelt; wo es darauf ankommt, in letzter, energischer Durchführung entweder des relativistischen Standpunktes zu sagen: „Es gibt nur bedingte, relative — also vielleicht überhaupt keine Wahrheit", oder des absolutistischen Standpunktes zu schliessen: „Es gibt eine unzeitliche, bedingungslose, ideale, von allem Gedachtwerden unabhängige Wahrheit" — gerade hier, wo der Gegensatz zwischen Skeptizismus und Dogmatismus, zwischen Relativismus und Absolutismus ins Extreme gesteigert hervortritt, gerade hier, wo man das Problem an beiden Enden festhält, hilft kein Kompromiss, kein Vergleich, kein unentschiedenes Schwanken und Ab- und Zugeben über den eklatanten Widerspruch zweier prinzipiell verschiedener Anschauungsweisen hinweg. Wenn überhaupt, so muss hier der Konflikt sich entscheiden, der seit Heraklit und Plato das philosophische Denken bewegt.

Diesen Konflikt, der gewissermassen das dramatische Agens der Wahrheitsfrage bildet, nicht zu verdecken, sondern blosszulegen, habe ich so divergente Theorien, wie die Rickerts, Husserls und Vaihingers nebeneinandergestellt und versucht, jede in der ihr zukommenden Selbständigkeit zu erfassen und zu würdigen. Rickert als der in gewisser Beziehung konsequenteste Vertreter jener durch Bergmann, Riehl, Windelband und J. Cohn repräsentierten Richtung, die in der Urteilslehre durch Herausarbeitung eines rein urteilsmässigen Elementes (neben den vorstellungsmässigen Elementen) die Objektivität der Wahrheit zu begründen sucht. Husserl als Vertreter eines logischen Idealismus, der durch radikale Trennung des Reinlogischen vom Psychologischen die Wahrheit als Geltungseinheit im unzeitlichen Reich der Ideen, unabhängig von allem Gedachtwerden, ja sogar von der Möglichkeit des Gedachtwerdens betrachtet. Vaihinger

endlich repräsentiert zunächst scheinbar die relativistische Gegenseite dieser beiden, auf Begründung der Objektivität und Unabhängigkeit der Wahrheit gerichteten Theorien. Seine Als-Ob-Betrachtung, die ihn nicht nur zur Begründung einer neuen Urteilsmodalität (des fiktiven Urteils), sondern weiterhin auch zur Auflösung der Kategorien und aller transzendenten Begriffe, wie des Absoluten, des Dinges an sich, des Unendlichen usw. führt, scheint sich schliesslich der eigenen letzten Voraussetzungen zu berauben, indem sie das der Fiktionstheorie bisher als Stütze dienende Zweckprinzip (und die damit zusammenhängenden Voraussetzungen) selbst der fiktiven Betrachtung unterwirft und somit den Wahrheitsbegriff mitsamt den Resultaten der Als-Ob-Betrachtung dem radikalen Relativismus überlässt. Tatsächlich aber wird in Vaihingers Theorie dieser Relativismus nicht vorbereitet, sondern überwunden; denn es folgt aus ihr eine zwar dem Dogmatismus, wie er sich in der Verabsolutierung des theoretischen Weltbildes bekundet, abgewandte Position, die jedoch nicht dem Relativismus — der ja selbst als „absoluter" Skeptizismus oder skeptischer Absolutismus etwas Absolutes voraussetzt — den Blick freigibt, sondern zum Perspektivismus überleitet, wonach die ganze Vorstellungswelt als eine Summe von Perspektiven aufgefasst werden muss, deren jede ein in sich geschlossenes System sein mag, nicht aber zur Erklärung des Ganzen dienen darf, wenn man nicht zum Dogmatismus zurückkehren will.

Von dem Standpunkte der Vaihingerschen Als-Ob-Lehre aus gesehen, ergibt sich nun für die Theorie Rickerts, wie auch für die Theorie Husserls eine eigenartige Deutung: Rickert gelangt, nachdem er in der Bejahung oder Verneinung das urteilsmässige Element herausgearbeitet hat, zu dem Schluss, dass, da es sich bei der Bejahung oder Verneinung um ein alternatives Verhalten gegenüber einem Werte handle, die wahren Urteile solche seien, die wir fällen sollen, wenn wir den Wert anerkennen wollen; dieses kategorische Sollen aber ist ganz analog dem kategorischen Imperativ der Kantischen Ethik und löst sich in der Als-Ob-Interpretation, die Vaihinger diesem gibt. Aehnlich stellt sich Husserls Unabhängigkeitstheorie der Als-Ob-Betrachtung als eine theoretisch widerspruchsvolle, praktisch aber zweckmässige Fiktion dar.

Als letzte, den Perspektivismus abschliessende Voraussetzung habe ich endlich das philosophische Erlebnis angenommen, das weder ein logisches, noch ein psychologisches Problem, sondern nur ein schöpferisches, intuitives Problem sein kann. —

Zu der vorliegenden Untersuchung wurde ich durch die Wahrheitspreisaufgabe der Kantgesellschaft angeregt. Der Verfasser der „Philosophie des Als Ob", welchem Werk ich ausserordentliche Bereicherung verdanke, hat mir und meinem Buch die Ehre erwiesen, die ihm zugedachte Widmung anzunehmen.

Frankfurt a. M. Adolf Lapp.

Jerusalem, Wilhelm. Einleitung in die Philosophie. 5. u. 6. Auflage, 7.—9. Tausend Mit einem Bildnisse des Verfassers. Wien und Leipzig Wilhelm Braumüller 1913. Mit einem Namen- und Sachregister (402 S.)

Die neue Doppelauflage ist gegenüber der vorangegangenen um etwa 120 Seiten stärker. Vor allem sind die Abschnitte über Soziologie und Philosophie der Geschichte ganz neu geschrieben und, der lebhaften wissenschaftliche Bewegung auf diesen Gebieten entsprechend viel ausführlicher gestaltet worden. Hier findet der Leser der „Kantstudien" auf Seite 337—340 eine kurze Darstellung und Würdigung von Kants Geschichtsphilosophie. Von sonstigen Aenderungen verweise ich besonders auf das Kapitel „Philosophie und Wissenschaft" (S. 12—20). Ich suche darzutun, dass die Wissenschaft die grosse und breite Mitte einnimmt, während die Philosophie Anfang und Ende das A und das O ist. Wie in den früheren Auflagen ist auch hier das Ganze an Kant orientiert, wenn ich auch in wesentlichen Punkten von Kant abweiche. In allen Teilen des Buches, in der Erkenntnistheorie ebenso wie in der Aesthetik und in der Geschichts-Philosophie tritt die fundamentale Bedeutung Kants hervor, besonders da, wo ich einen andern Standpunkt einnehme. Hinzufügen möchte ich noch, dass mein Buch sowohl einen didaktischen als auch einen wissen-

schaftlichen Zweck verfolgt. Es soll in die philosophischen Probleme einführen, mit der Terminologie bekannt machen und das Verständnis für die philosophische Betrachtungsweise wecken. Daneben aber suche ich selbst zur Lösung der wichtigsten Probleme vom empirischen, genetischen, biologischen und soziologischen Gesichtspunkte aus beizutragen. Meine eigenen Lösungsversuche sind in besonderen Paragraphen untergebracht, die der Leser leicht selbst findet. Das Buch wurde bisher ins Russische, ins Polnische, ins Englische und ins Japanische übersetzt.

Wien. Wilhelm Jerusalem.

Mitteilungen.

Ein Kollegienheft von Kants Vorlesungen über Logik.

Vorläufige Mitteilung von Wilhelm Jerusalem (Wien).

Vor mir liegt ein Manuskript-Band von 470 Seiten, der auf dem Einband von grüner Pappe folgende Ueberschrift trägt

Kants
Vorlesungen über Logik, geschrieben von einer Gesellschaft Zuhörern.

Weiter unter steht dann Nr. 1173, woraus man vielleicht schliessen darf, dass das Manuskript einmal irgend einer Bibliothek angehört hat. Das Wenige, was ich über die Provenienz des Bandes zu sagen weiss, soll am Schlusse mitgeteilt werden. Jetzt einiges über den Inhalt.

Bekanntlich hat Gottlieb Benjamin Jäsche, ein Schüler und Freund Kants, die Vorlesungen über Logik im Auftrag Kants noch bei dessen Lebzeiten herausgegeben. Diese finden sich im achten Bande der zweiten Hartenstein'schen Ausgabe S. 1—143 abgedruckt. Es handelt sich also zunächst darum zu konstatieren, ob und in welchem Masse unser Manuskript Mehr und Anderes enthält als die gedruckten Vorlesungen.

Da ist nun zunächst zu konstatieren, dass der äussere Umfang erheblich grösser ist. Im Druck der Hartenstein'schen Ausgabe nimmt die Logik 133 Seiten ein. Nach einer von mir angestellten ungefähren Berechnung würden die 470 Seiten des Manuskriptes 180—200 Druckseiten desselben Formates einnehmen. Der Unterschied wird noch grösser, wenn man ins Einzelne geht. Jäsche macht in seiner Vorrede (S. 4 f.), darauf aufmerksam, dass die Einleitung einen grösseren Raum einnimmt, als die Behandlung der Logik selbst. In der Tat entfallen auf das, was Kant „die Propadeutik der Logik“ nannte, 77 Seiten, während die eigentliche Logik, die Lehre von den Begriffen Urteilen und Schlüssen, sowie die „allgemeine Methodenlehre“ auf 56 Seiten abgehandelt wird.

Im Manuskript ist der allgemeine Teil noch viel ausführlicher behandelt. Auf die „Prolegomena“ entfallen von den 470 Seiten nicht weniger als 345. Da nun dieser Teil der weitaus interessantere ist, so gewinnt unser Manuskript an Wert, weil dieser Teil hier fast doppelt so gross ist, als bei Jäsche.

Der Gedankengang deckt sich im ganzen mit den Ausführungen bei Jäsche. Aber fast auf jeder Seite begegnen uns andere Ausdrücke, neue eigenartige Wendungen und wir empfinden tatsächlich den Nachklang des lebendigen Wortes.

Da ich weder die Absicht noch die Zeit habe, eine philologisch genaue Relation über das Kollegienheft zu geben, sondern dafür sorgen will, dass unser Manuskript der Berliner Akademie zur Verwertung für die grosse Ausgabe zur Verfügung gestellt werde, so beschränke ich mich hier auf die Mitteilung einiger Proben.

Gleich auf der ersten Seite finden wir eine bei Jäsche fehlende interessante Bemerkung über Grammatik: „Indessen ist soviel gewiss, dass alle Sprachen ihren ersten Prinzipien nach in eine Grammatik zusammengebracht werden können“. Als Beispiel für den Unterschied von Materie und Form des Denkens lesen wir (2 f.): „So ist Physiologie und Psychologie der Materie nach unterschieden, der Form nach können sie, wenn sie empirisch behandelt werden, gleich sein“.

Der Unterschied zwischen „natürlicher“ und „wissenschaftlicher“ Logik wird, so wie bei Jäsche (171) angegeben: dabei findet sich jedoch die temperamentvolle Bemerkung. „Es ist affektiert, diesen natürlichen Hang mit dem Namen einer Wissenschaft zu belegen. So könnte man auch eine natürliche Optik, Mechanik haben.

Merkwürdig und nicht ganz leicht verständlich ist folgende Bemerkung (S. 5): „Die Logik hat das Besondere, dass die subjektiven Gesetze auch die objektiven Regeln sind, weil die allgemeinen Regeln die einzige Bedingung unseres Denkens sind. Man gibt zuweilen aus Gewohnheit oder Neigung einer Sache Beifall. Dieses ist kein allgemeines Gesetz. Folglich können die subjektiven Gesetze des Wollens nicht objektive Gesetze des Verstandes sein“. Es folgt darauf die auch bei Jäsche (S. 14) stehende Ablehnung einer psychologischen Grundlegung der Logik, allein auch dieser Zusammenhang gibt keine zureichende Erklärung. Wenn nicht Fehler im Nachschreiben vorliegen, die im Manuskript auch sonst vorkommen, so wollte Kant vielleicht sagen, dass die Gesetze des logischen Denkens in uns liegen und deshalb subjektiv genannt werden können, dass sie trotzdem aber allgemein und keineswegs individuellen Neigungen unterworfen sind.

S. 8 ff. ist der Unterschied zwischen Analytik und Dialektik populärer und lebendiger dargestellt als bei Jäsche (16 f.). Statt des Fremdwortes „Katharktikon“, das auch sonst bei Kant vorkommt, steht im Kollegienheft das deutsche Wort „Reinigungsmittel“. Ich möchte bei der Gelegenheit darauf aufmerksam machen, dass die Form „Katharktikon“ oder „Catharcticum“, wie es sonst auch heisst, philologisch falsch ist. Es muss „Kathartikon“ heissen, von καθαίρω = reinigen In dieser Form (καθαρτικόν) findet sich das Wort auch tatsächlich bei den medizinischen Schriftstellern und gelegentlich auch bei Plato und Aristoteles.

S. 13 finden wir interessante Bemerkungen über die Methodenlehre. Bei Jäsche spricht Kant ganz kurz über die „technische Logik“ (S. 18), weist aber dann „die Technik, oder die Art und Weise, eine Wissenschaft zu lernen“ aus der Logik weg und meint: „Die Technik muss bei jeder Wissenschaft vorgetragen werden“. Nicht ganz so äussert er sich in unserem Kollegienheft. „Die Methodenlehre ist die Logik von der Form eines Systemes der Erkenntnisse. Man kann eine besondere Methodologie zu ein oder der anderen Wissenschaft entwerfen. Und dieses ist dann die techniche Logik oder das Organon. Dieses Organon kann nur am Ende einer Wissenschaft vorkommen, weil ich dann erst die Natur der Wissenschaft kenne. Es ist die Vollendung der Regeln zu ihrer Vollkommenheit, der (sic!) alle terminos technicos, wodurch wir die logischen Anweisungen in der Kritik unterscheiden, enthält. Es ist das, was in der Oratorie das Kapitel von den Metaphern, Metonymien usw. ist. Er betrachtet, nicht sowohl die Form des Verstandes als vielmehr die Form der Systeme und ist grösstenteils dialektischen Inhalts. Sie redet nur von verschiedenen Arten der Form des Systems. In der Kunst brauchen wir Manier, in der Wissenschaft Methode. In jener handeln wir nach Beispielen, in dieser nach Gründen“.

Ueber den „populären“ Vortrag einer Wissenschaft (im Gegensatz zum „scholastischen“) finden wir folgende Bemerkung „Dieser ist vor das gemeine Wesen sehr wohltätig, weil die populäre Logik mit zu den deszendenten (?) Wissenschaften gehört. Die Alten hatten mehr Popularität, weil sie vor dem Volke redeten. Unter den neueren haben es die Franzosen am weitesten darin gebracht“.

S. 21. „Einen Begriff kann ich belegen, das heisst, ich kann eine Anschauung eines wahren Begriffes geben, wenn ich ihn a posteriori belege.

Der Mathematiker belegt aber seine Begiffe a priori z. B. wenn ich einen Zirkel habe, der nicht recht richtig (ist), so kann ich doch demonstrieren, denn die Vorstellung liegt schon in mir."

Der moralische Endzweck alles Philosophierens wird deutlich ausgedrückt in folgenden Worten: „Die Ursache, warum man Jemanden, der seine Handlungen nach den strengsten Gesetzen der Sittlichkeit einrichtet, und nie die gerade Linie verlässt, hochhält, ist vielleicht, weil am Ende Moral doch immer der Zweck ist, wohin alle Spekulationen hinausgehen. Sie macht eine Einheit der Vernunft- Erkenntnis aus, und wer ihre Regeln befolgt, kann allein Philosoph genannt werden." (S. 22.)

Die Unterschiede zwischen der logischen und aesthetischen Vollkommenheit, die bei Jäsche (S. 36—39) sehr präzise zusammengefasst sind, werden im Kollegienheft (S. 38—46) ausführlich und lebendiger abgehandelt. Es finden sich da z. B. Anweisungen für Kanzelredner, denen gesagt wird, dass sie nicht so sehr durch Erschütterung des Gemütes als vielmehr durch anschauliche Bilder wirken sollen.

Zum Schluss noch eine interessante Stelle aus der Erörterung der Vorurteile die auch in der Darstellung, Jäsche (71—81) viel Wertvolles bietet, im Kollegienheft aber lebendiger und persönlicher ist. Bei Jäsche unterscheidet Kant: 1. Vorurteile des Ansehens, die er wieder einteilt in „Vorurteile des Ansehens der Person", „Vorurteile des Ansehens der Menge" und „Vorurteile des Ansehens des Zeitalters". Im Kollegienheft steht da sachlich so ziemlich dasselbe, nur wird Einzelnes ausführlicher besprochen. Zu diesen drei Gruppen kommt noch eine vierte; die „Vorurteile aus Eigenliebe oder logischem Egoismus". Darüber stehen bei Jäsche (81) nur sechs Zeilen. Im Kollegienheft spricht sich Kant gerade über diesen Punkt mit erfreulicher Ausführlichkeit aus. Es heisst da u. A. (S. 245): „Den Vorurteilen des Ansehens ist entgegengesetzt der logische Egoismus d. i. das Vorurteil, nach welchem wir die Einstimmung unseres Verstandes mit fremder Vernunft als ein Kriterium der Weisheit (offenbar verschrieben für „Wahrheit") vor unmöglich (viell. „unnötig") halten. Es gibt Wissenschaften, in denen wir wirklich ohne den Fehler des Egoismus zu begehen, uns oft auf unsere eigene Vernunft verlassen müssen ohne unser Urteil nach fremder Vernunft zu prüfen, und ohne dieses äussern Kriteriums zu bedürfen. Z. B. in der Mathematik ist die Evidenz so gross, dass sie keinem widerstehen kann, wenn er nur den vorgetragenen Beweisen folget. Aber sonst kann dieses historische Kriterium der Beistimmung Anderer nicht entbehrt werden. Denn ob es gleich nicht allein ein Kriterium ist, so ist es doch mit ein Kriterium. Denn in diskursiven Vernunfts-Erkenntnissen, wo wir alles durch Begriffe darlegen, kann man die Einstimmung anderer nie für entbehrlich halten, aus der Ursache, weil die Fehler hierbei so leicht sind, die bei einer instruktiven (soll wohl heissen „intuitiven") Vorstellung nicht möglich sind. Der Fehler, den ich beging, entstammt aus einer Illusion, die aus der Lage entstand, wie ich die Erkenntnis erkannte. Daher kann (im Manuskript „erkennen") ich das Urteil Anderer nicht vor entbehrlich halten, denn diese können das meinige korrigieren. Z. B. wenn ich in der Ferne etwas sehe, sage ich, es ist ein Pferd, der Andere es ist ein Baum. Ich habe vielleicht nur den Gedanken vom Pferde vorher tief eingepräget, und durch diese Illusion glaube ich in der Ferne ein Pferd zu sehen. Der Egoismus ist demnach der Fehler, wo man glaubt, dass, wenn von keinem Vernunftgebrauch vom Kriterium der Wahrheit die Frage ist, man die Beurteilung anderer nicht bedarf".

Der letzte Satz ist nicht sofort verständlich, wahrscheinlich weil er unrichtig nachgeschrieben ist. Kant will offenbar sagen: Der logische Egoismus ist kein Fehler, wo es sich um intuitive an sich evidente Urteile handelt. Er wird aber zum verderblichen Vorurteil, wenn man auch in anderen Fällen, z. B. in Fragen der Religion und Metaphysik das Urteil Anderer für entbehrlich hält. Es heisst dann weiter: „Der logische Egoismus ist entweder Indifferentia oder Gleichgiltigkeit gegen Anderer Urteile, indem ich Anderer Urteile zur Beurteilung des Meinigen für unnötig halte, oder

Eigendünkel und Arroganz, da man sich nur allein anmasst, vor allen Andern ein richtiges Urteil von einer Sache zu fällen. Die Vorsehung hat es aber gelenkt, dass wir unsere Urteile der allgemeinen Menschenvernunft vortragen, und hat dazu den Trieb in uns gelegt. Viele glauben hier wohl, dass das nichts weiter als die Triebfedern der Eitelkeit sind. Das könnte sein, aber die Absicht der Vorsehung ist dennoch erreicht, und wir bemühen uns auch wirklich besser. Findet das nicht statt, dass wir unsere Gedanken der allgemeinen Vernunft vorlegen, so wir Ursach haben, in die Giltigkeit unserer Urteile Verdacht zu setzen, weil wir die weise Vorschrift der Natur nicht befolgen wollen unsere Wahrheit am fremden Urteile zu probieren." Hier fehlt ein Nachsatz, der etwa gelautet haben könnte: „Dann verfallen wir eben dem Vorurteil des logischen Egoismus".

Nun aber folgt eine Stelle, die gewiss die Leser der „Kantstudien" in hohem Grade interessieren dürfte: „Es ist demnach Unrecht, im Staate zu verbieten, dass Menschen Bücher schreiben und etwa z. B. über Religionssachen urteilen sollen. Denn da wird ihnen das einzige Mittel genommen, das ihnen die Natur gegeben, nämlich ihr Urteil an fremder Vernunft zu prüfen. Die Freiheit im Stillen zu denken. geben die Leute, die so despotisch tyrannisieren. Aber das ist nur das Schlimmste, dass sie das Niemanden wehren können. Denken kann ich immer, was ich will, aber was den logischen Egoismus betrifft, so muss man doch auch einräumen, dass da die menschliche Natur darauf gewiesen ist. dieses äussere Kriterium zu gebrauchen; ich auch ein Recht habe, meine Gedanken öffentlich vorzutragen."

Die mitgeteilten Proben genügen wohl, um darzutun, dass wir in dem Manuskript tatsächlich ein Kollegienheft vor uns haben, das den lebendigen Vortrag wiederspiegelt und manches Neue bringt, das zur genaueren Kenntnis der Lehre, der Vortragsweise und der Persönlichkeit Kants wertvolle Beiträge liefert. Die Orthographie, die ich in den angeführten Stellen nicht beibehalten habe, ist die am Ende des achtzehnten Jahrhundert übliche: „Seyn", „bey", „Logic", „Mathematic" u. dgl. Hie und da sind Wörter ausgelassen und durch Lücken bezeichnet. Offenbare Fehler sind nicht selten.

Das Maniskript stammt aus dem Nachlasse eines Herrn Dr. Franz Theodor Müller, der 1854 in Wien geboren, hier Jurispudenz studierte und dann als Konzipient bei der Wiener Handelskammer tätig war. Schon im Jahre 1881 wurde er geisteskrank und starb in einer Wiener Privatheilanstalt im Jahre 1905. Die Eigentümerin des Manuskriptes war bis vor Kurzem Dr. Müllers Schwester, die Hofratswitwe Frau Emilie Csokor in Mödling bei Wien. Mein langjähriger Freund Dr. Josef Longo, Professor an der Landwirtschaftlichen Lehranstalt „Franzisko-Josephinums" und zugleich Inhaber eines Land-Erziehungsheimes in Mödling hat mir von der Existenz des Kollegienheftes erzählt. Frau Hofrat Csokor vertraute mir das Kollegienheft in der entgegenkommendsten Weise an und war so freundlich, mir noch folgende Mitteilung zu machen. Dr. Müller interessierte sich schon in seiner Jugend sehr für Philosophie und war ein grosser Liebhaber alter Bücher. Bei einem Makulatur-Händler in der innern Stadt und bei einem Antiquar verbrachte er einen Teil seiner freien Zeit. Frau Hofrat Csokor vermutet, dass das Manuskript von Dr. Müller bei dem Makulaturhändler gefunden und von ihm erworben wurde. Ein Antiquar, meint sie, hätte einen für die geringen Mittel Dr. Müllers unerschwinglichen Preis verlangt. Das Manuskript ist inzwischen durch meine Vermittlung von Hofrat D. J. Himmelbaur für die Universitäts-Bibliothek in Wien erworben worden und wird dort aufbewahrt.

Da sich aus den äussern Tatsachen nichts weiter über das Manuskript ermitteln lässt, so wird die wissenschaftliche Verwertung sich nur auf den Inhalt selbst stützen können. Wichtig wäre es da vor allem herauszubringen, aus welchem Jahre das Heft stammt. Vielleicht gibt da die zuletzt von mir angeführte Stelle einen Anhaltspunkt. Kants Protest gegen ein staatliches Verbot, über Religion zu schreiben, legt den Gedanken nahe, dass er dabei sein eigenes Erlebnis mit seinem Buche „Die Religion innerhalb der Grenzen

der blossen Vernunft“ im Auge hat. Da nun das tadelnde Reskript des Königs an Kant vom 12. Oktober 1794 datiert ist, da ferner Kant im Sommer 1796 zum letzten Mal über Logik gelesen hat, so wären für die Datierung bereits ziemlich enge Grenzen gegeben. Doch wie gesagt; die Aufhellung dieser und mancher anderen Frage, sowie die Entscheidung über die Art und das Ausmass der Benützung unseres Manuskriptes für die grosse Akademie-Ausgabe muss ich den Männern überlassen, die mit der Bearbeitung von Kants Vorlesungen betraut sind.

Gustav Glogaus Nachlass.

Von dem Literaturwissenschaftlichen Seminar Kiel geht uns folgende Mitteilung über den Nachlass Gustav Glogaus zu:

Der handschriftliche Nachlass von Gustav Glogau, dem 1895 verstorbenen Kieler Professor der Philosophie, ist durch Schenkung der Erben in Besitz des Literaturwissenschaftlichen Seminars an der Universität Kiel gelangt. Der Nachlass birgt vor allem die Vorlesungshefte über alte und neue Philosophie, Erkenntnistheorie und Logik, Psychologie, Pädagogik, Ethik, Religionsphilosophie sowie über zehn ästhetische Themata. Ferner finden sich Vorarbeiten zur Schrift über Religionsphilosophie, Thukydides-Arbeiten, eine Fülle kleinerer Abhandlungen, die Handschriften zu Reden und Vorträgen, der Grundriss der Psychologie in eigener Ueberarbeitung. Eine weitere Gruppe enthält die Niederschrift von Vorlesungen, die Glogau als Student gehört: bei Boeckh, Müllenhoff, Ranke, Trendlenburg, Steinthal. Die beigegebene Handbibliothek umfasst ausser Glogaus eigenen Büchern, Aufsätzen und Kritiken alles über ihn Erschienene und eine vollständige Sammlung von Steinthals Schriften. — Das unter Direktion von Professor E. Wolff stehende Seminar hat vor kurzem schon durch Stiftung den handschriftlichen Nachlass des Münchener Literaturhistorikers Michael Bernays erlangt. Es besitzt ein eigenes Archiv für Briefe und Hefte deutscher Gelehrten und hat sich verpflichtet, die wissenschaftliche Verwertung auch des Glogauschen Nachlasses zu fördern. — Der Briefwechsel Glogaus ist dem Seminar für spätere Zeit zugesagt.

Mein Augenleiden hat sich in der letzten Zeit derart verschlimmert, dass ich, trotz guter Hilfskräfte zum Vorlesen und Schreiben, in Allem äusserst behindert bin, besonders in der Erledigung meiner überaus umfangreichen Korrespondenz. Ich bitte daher meine Korrespondenten um gütige Nachsicht, deren ich auch noch für lange Zeit hinaus, selbst für den Fall bedarf, dass eine glückliche Operation stattfinden sollte, da es dann viele Monate dauert, bis wieder eine normale Ausübung der Sehkraft eintreten kann.

Diese Mitteilung bitte ich einstweilen auch als Dank und Empfangsbestätigung für eingegangene Zuschriften und Zusendungen zu betrachten.

Halle a. S., im November 1913
Reichardtstr. 15.

H. Vaihinger.

Mitteilung
die Redaktion der „Kantstudien" betreffend.

In Erneuerung meiner „Mitteilung" im Heft 4 S. 524 von Bd. XVI der „Kantstudien" (Ende 1911) wiederhole ich hier die Bitte, keine für die Redaktion der „Kantstudien" bestimmten Sendungen irgend welcher Art an mich zu richten, sondern solche nur ausschliesslich und allein an Prof. Bauch, Jena, Wörthstr. 7, zu adressieren.

Es kommt leider noch immer vor, dass Sendungen, welche für die Redaktion bestimmt sind, an mich gerichtet werden. Da ich aber durch mein Augenleiden in jeder Hinsicht noch mehr wie früher behindert bin, so entstehen dadurch Verzögerungen und eventuell sogar Verluste. Ich lehne daher jede Verantwortung für derartige Schädigungen gegenüber den Absendern ab.

Seit 10 Jahren steht auf dem Umschlag jedes Kantstudien-Heftes der Vermerk, dass alle Sendungen für die Redaktion ausschliesslich an Prof. Bauch zu richten sind. Gerade heute vor 10 Jahren, am 9. Dezember 1903, ist zwischen mir, Prof. Bauch und der Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard der Vertrag geschlossen worden, wodurch die verantwortliche Redaktion an Prof. Bauch überging. Ich selbst habe mir nur eine beratende Stimme (und auch diese nur in wichtigeren Angelegenheiten) vorbehalten; aber alle Entscheidungen in sämtlichen Redaktionsangelegenheiten werden ausschliesslich durch Prof. Bauch getroffen. Diese Einrichtung hat sich in 10jähriger Praxis vorzüglich bewährt. Ich erneuere daher gerade heute an dem Tage, seit welchem Prof. Bauch vor 10 Jahren in die Redaktion der „Kantstudien" eingetreten ist, die dringende Bitte an Alle in ihrem eigenen Interesse, sämtliche für die Redaktion bestimmte Sendungen direkt an Prof. Bauch zu richten.

Halle a. S., den 9. Dezember 1913.

H. Vaihinger.

Kantgesellschaft.

Verzeichnis der zur Durchführung der siebenten (Jubiläums-) Preisaufgabe eingegangenen Beiträge.

Wiederum kann die Geschäftsführung der Kantgesellschaft von der wohlwollenden Aufnahme und von der erfreulichen Unterstützung, die der Plan eines neuen wissenschaftlichen Preisausschreibens in weiteren Kreisen gefunden hat, berichten.

Der in den „Kantstudien" Bd. XVIII, 1913, Heft 3, S. 335 f. abgedruckte Aufruf, welcher die Bitte um Beisteuer zur Durchführung unserer siebenten (Jubiläums-) Preisaufgabe enthielt, hat bei der aktuellen Bedeutung des Themas vielfachen und lebhaften Beifall gefunden und erfreulicher Weise den gewünschten Erfolg gezeitigt. Magistrate, Behörden, sowie zahlreiche Einzelpersönlichkeiten haben zum Teil namhafte Beiträge gespendet. Und so folgt im Nachstehenden die Veröffentlichung einer Liste der eingegangenen Beiträge, die zugleich den Spendern gegenüber als Quittung dient, und diesen im Namen der Unterzeichner des Aufrufes sowie der Mitglieder der Kantgesellschaft für das Wohlwollen und für das Interesse, mit dem sie den Aufruf aufgenommen, und für die hochherzige Unterstützung, durch die sie zur Verwirklichung des Preisausschreibens beigetragen haben, den herzlichsten Dank abstattet.

A.

Behörden, Magistrate, Vereine.

Seine Exzellenz der Herr Minister der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten (Kultusministerium), Berlin	Mk.	150,—
Allenstein, Magistrat	„	50,—
Goethebund, Königsberg i. Pr. (I. Vorsitzender: Dr. Ludwig Goldstein, Feuilletonchef der Hartung'schen Zeitung)	„	20,—
Königsberg i. Pr., Magistrat	„	500,—
Magdeburg, Magistrat	„	200,—
Tilsit, Magistrat	„	20,—

B.

Einzelne Persönlichkeiten.

Seine Exzellenz, der Herr Reichskanzler Dr. von Bethmann-Hollweg . . . . Mk. 150,—
Dr. G. Bender, stellvertr. Vorsitzender des Provinzialausschusses, Breslau, Tarnstr. 36 . . . . „ 20,—
Generalarzt Dr. Bobrik, Königsberg i. Pr., Bergplatz 7a . . . „ 5,—
Oberstabsarzt der Marine Dr. K. Bobrik, Wilhelmshaven . . . „ 5,—
Frau Generalarzt Anna Bobrik, Königsberg i. Pr., Bergplatz 7a „ 5,—
Fräulein Anna Bobrik, Königsberg i. Pr., Bergplatz . . . . . „ 3,—
Oberlehrerin E. Bobrik, Hildesheim . . . . „ 3,—
Dr. phil. Günther Bobrik, Königsberg i. Pr., Albrechtstr. 7 . . „ 3,—
Fabrikdirektor Dr. Paul Boehm, Berlin-Wilmersdorf, Jenaerstr. 14 „ 20,—
Frau von Borcke, Naumburg a. S., Charlottenstr. . . . . . . „ 5,—
Geh. Justizrat Professor Dr. Wilhelm von Brünneck, Halle a. S., Wettinerstr. 36 . . . . „ 50,—
Landrat von Brünneck, Kammerherr, Trebnitz i. Mark . . . . „ 200,—
Dürr'sche Buchhandlung, Leipzig, Querstr. 14 . . . . „ 10,—
Frau von Engel und Fräulein von Bardeleben, Neustrelitz, Tiergartenstr. 9 . . . . „ 10,—
Dr. jur. Robert Faber, Verleger der Magdeburgischen Zeitung, Magdeburg, Mittelstr. 13 . . . . „ 200,—
Kommerzienrat G. W. Fahrenholtz, Magdeburg . . . . . . „ 30,—
Generalfeldmarschall Freiherr von der Goltz, Exzellenz, Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 159 . . . . Mk. 10,—
Oberlehrer Dr. Hermann Hegenwald, Königsberg i. Pr., Straussstr. 15 „ 3,—
Forstmeister Hoffmann-Scholtz, Gross-Schwein bei Gramschütz, Kreis Glogau . . . . „ 5,—
Generaldirektor a. D. Fritz Horn Westend, Kaiserdamm 31 . . „ 20,—
Dr. Ludwig Jaffé, Charlottenburg, Hardenbergstr. 1 . . . . . „ 175,—
Direktor Professor Dr. Max Jahn, Leipzig, Rathausring 7 . . . „ 10,—
Konsistorialpräsident D. Kaehler, Königsberg i. Pr. . . . . . „ 5,—
Mühlenbesitzer Curt Käswurm, Lauth bei Königsberg i. Pr. . . „ 60,—
Oberlehrerin C. Kaufmann, Naumburg a. S. . . . . „ 3,—
Reg.-Assessor Walter von Keudell, Hohenlübbichau bei Königsberg, Neumark . . . . „ 15,—
Oberbürgermeister Dr. Körte, Königsberg i. Pr., Kastanienallee 41/43 „ 10,—
Geheimer Justizrat Dr. Paul von Krause, M. d. L. Nikolassee, Wannseebahn, Paul-Krausestr. 1 . . . . „ 30,—
Stadtverordnetenvorsteher Geh. Reg.-Rat Krohne, Königsberg i. Pr., Kastanienallee 5 . . . . „ 5,—
Eisenbahndirektionspräsident Krueger, Königsberg i. Pr., Schleusenstrasse 1—3 . . . . „ 10,—
Kommerzienrat Dr. Erich Kuhnheim, Niederschönweide b. Berlin „ 20,—
Baumeister und Fabrikbesitzer Friedrich Kuhnt, Halle a. S., Steinweg 42 . . . . „ 30,—

Geh. Konsistorialrat D. Lahusen, Berlin W. 8, Kanonierstr. 4 . Mk. 20,—
Geh. Kommerzienrat H. F. Lehmann, Halle a. S., i. Fa.: Bankhaus H. F. Lehmann . . . . „ 50,—
Professor Dr. Felix Liebermann, Berlin W. 10, Bendlerstr. 10 „ 50,—
Graf Moltke, Exzellenz, Wirklicher Geheimer Rat, M. d. L. Berlin W. 62, Lutherstr. 6 . . . . „ 3,—
Fräulein H. Morgenbesser, Vorsteherin der wirtschaftlichen Frauenschule Obernkirchen, Grafsch. Schaumburg . . . . . „ 30,—
Major von St. Paul, Feld-Artillerieregiment Nr. 82, Truppenübungsplatz Arys, Ostpreussen . . . . „ 20,—
Frau von Seeler, Potsdam, Augustastr. 18 . . . . „ 5,—
Rittergutsbesitzer Siebert, Corben, Post Mollehnen, Ostpr. . . . „ 10,—
Justizrat Ernst Siehr, M. d. R., Insterburg . . . . „ 20,—
Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Walter Simon, Ehrenbürger der Stadt Königsberg i. Pr., Ehrenmitglied der Kantgesellschaft, Königsberg i. Pr., Copernikusstr. . . . . „ 300,—
Frau Major von Schön, Mühlhausen, Thüringen . . . . „ 5,—
Fräulein Amélie von Schön, Dornburg b. Jena, am Schlossgarten „ 3,—
Frau Henriette von Schön, geb. von Schön, Gut Blumberg bei Gumbinnen . . . . „ 20,—
Frau Ida von Schön, geb. von Seebach, Halle a. S. . . . . . . „ 3,—
Theodor von Schön, Gut Blumberg bei Gumbinnen, Ostpr. . . „ 100,—
Justizrat Dr. August Sturm, Notar, Naumburg a. S., Markt 19 . „ 10,—
Exzellenz Ulrich von Trotha, Kammerherr und Hofmarschall a. D., Scopau bei Merseburg . . . . „ 10,—
Geh. Medizinalrat Professor Dr. Johann Veit, Halle a. S., Magdeburgerstr. 15 . . . . „ 20,—
Verlagsbuchhändler Dr. h.c. Ernst Vollert, Berlin S.W., Zimmerstr. 94 „ 50,—
Landrat Freiherr von Wilmowski, Merseburg . . . . „ 100,—
Generaldirektor Zell, Hallesche Pfännerschaft Aktienges. Halle a. S., Kur-Allee 18 . . . . „ 100,—
Geh. Kommerzienrat Zuckschwerdt, M. d. H., Magdeburg . . „ 50,—

zusammen Mk. 3049,—

Davon gehen ab die von der Deutschen Bank berechneten Einziehungsspesen . . . . „ 12,75

somit bleiben **Mk. 3036,25**

Berlin, W. 15, Fasanenstr. 48.

Dr. Arthur Liebert,
stellvertretender Geschäftsführer
und Schatzmeister der Kantgesellschaft.

Kantgesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1913.

Ergänzungsliste 3 — August-Dezember 1913.

A.

cand. phil. Hugo Albrecht, München, Reitmorstr. 12.

Professor Dr. Victor Basch, an der Sorbonne, Paris, 6 rue Huysmans.

Oberlehrer Johannes Brandt, Eberswalde, Schneiderstr. 17.

Eduard Brauser, Dresden-A., Fürstenstr. 53.

Alexei Nikolaewitsch Chomjakoff, St. Petersburg, Panteleimonskaja 5.

Professor Dr. August Dorner, o. ö. Professor a. d. Universität Königsberg i. Pr., Hardenbergstr. 7.

Redakteur Dr. Max Ettlinger, München, Schellingstr. 67 II.

Frau Alice Hauptner, Schriftstellerin und Kunstgewerblerin, Berlin-Wilmersdorf, Landauerstr. 1 II.

Dr. Olivés von Hazay, Budapest VI, Andrássy-út 119.

Oberlehrer Dr. Willi Kaminski, Bromberg, Petersonstr. 12 a.

Professor Dr. K. Kanokogi, Professor a. d. Kaiserl. Universität Tokio, Japan, 416 Kami Osaki Mura, Ebara Gori, — Via Liberia.

stud. phil. Ella Köllmer, Wien IX, 1, Grüne Torgasse 18.

Gymnasialprofessor Dr. Julius Kornis, Sekretär der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft, Budapest IV, Városház-tér 4.

Oskar Leichtmann, Berlin-Schöneberg, Neue Winterfeldstr. 7.

Oberlehrer Dietrich Mahnke, am Kgl. Gymnasium, Stade, Hannover, Wallstr. 9.

Oberlehrer Dr. F. Maringer, Bremen, Römerstr. 15.

Dr. Hans Much, Oberarzt und Abteilungschef am Eppendorfer Krankenhaus, Hamburg-Harvestehude, Heimhuderstr. 3.

Dr. Franz L. Müller, Kommissarischer Seminarlehrer, Koschmin, Posen.

Professor Dr. Demetrius Nadejde, a. d. Universität Bukarest, Rumänien, Strada Poetului 34 (Etage).

Georg Paga, wissenschaftlicher Beamter der Carl-Zeiss-Stiftung, Jena, Westendstr. 29.

Direktor Heinrich Pantenius, Direktor a. d. Deutschen St. Katharinenschule, St. Petersburg, Wassily Ostrow, Grosser Prospekt Nr. 55.

Oberlehrer Bernhard Piert, Saarbrücken 3, Richard Wagnerstr. 74.

cand. jur. R. Regener, Halle a. Saale, Ludwig Wuchererstr. 63 pt.

Dr. phil. Robert Roetschi, Bern, Schweiz, Junkerngasse 43.

Professor Norman Kemp Smith, Princeton, N. Y., U. S. A., Princeton University.

Direktor Professor Dr. Gustav Schmidt, Schwerin, Mecklenburg, Grossherzogl. Realgymnasium.

Lic. theol. Dr. Heinrich Scholz, Privatdozent a. d. Universität, Berlin C. 2, Bischoffstr. 4—5.

Professor Wilhelm Stalmann, Braunschweig, Helmstedterstr. 92.

Redakteur Dr. Kurt Thesing, i. Firma: Veit & Co., Verlagsbuchhandlung, Leipzig, Thomasiusstr. 28.

Oberlehrer Gotthard Walter, Doberan, Mecklenbg-Schwerin, Villa Sophie, Prinzenstr.

Geheimer Hofrat Friedrich Zander, Berlin S. W. 47, Grossbeerenstr. 28 c

B.

Heidelberg, Universitätsbibliothek.

Neuangemeldete Mitglieder für 1914.

A.

Redakteur Dr. Otto Buek, Leipzig, Marienstr. 18.

Lic. theol. Oberlehrer Dr. Friedrich Karl Feigel, Duisburg, Cecilienstr. 24.

Fritz Fidler, Reichenberg-Ruppersdorf, Böhmen.

Oberlehrer Leng, Brandenburg a. d. Havel, Jahnstr. 4.

Oberlehrerin Margarete Plath, Charlottenburg, Kantstr. 136.

Dr. phil. Mordché W. Rapaport, Stryj via Lemberg, Tribunalgasse 19.

Dr. Wilhelm Reimer, Steglitz, Sedanstr. 39.

cand. phil. Ernst Simon, Magdeburg, Leipzigerstr. 66.

Professor Dr. Othmar Spann, o. ö. Professor a. d. Deutschen Techn. Hochschule, Brünn, Blütenstr. 72.

Professor Dr. W. Uhl, a. o. Professor a. d. Universität Königsberg, Königsberg i. Pr., Königstr. 73.

Privatdozent Dr. Emil Utitz, a. d. Universität Rostock, Augustenstr. 123.

W. Wöller, Lehrer, Kehmstedt bei Bleicherode, Süd-Harz.

Oberlehrer Woltmann, Coburg, Glockenberg 3.

B.

Leipzig, Universitätsbibliothek.

Tübingen, Universitätsbibliothek.

Register.

(Walter Mechler.)

1. Sach-Register.

---

2. Personenregister.

3. Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

---

4. Verzeichnis der Verfasser besprochener Neuerscheinungen.

---

5. Verzeichnis der Mitarbeiter.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co. Halle a/S.

